

حوليات جامعة الجزائر

العدد 24
جويلية 2013

الجزء الأول

ISSN : 1111-0910

حوليــــــات

جــامعة الجــزائر

العدد 24–الجزء 01

جويلية 2013

الرئيس الشرفي:

د. طاهر حجار: مدير جامعة الجزائرI

بن يوسف بن خدة

مدير المجلة ومسؤول النشر:

د. حميد بن شنيتي: نائب مدير

الجامعة للتكوين العالي في ما بعد

التدرج والتأهيل الجامعي

والبحث العلمي

مديرة التحرير:

د. باية خوجة لكّال

تصفيف وإخراج:

مصلحة المنشورات، نيابة مديرية الجامعة

للدراسات العليا والبحث العلمي

العنوان:

جامعة الجزائرI بن يوسف بن خدة

02 شارع ديدوش مراد، الجزائر

الهاتف/ الفاكس

021.63.77.27

البريد الإلكتروني:

hawliyatalger@yahoo.fr

لجنة القراءة

1. بوكرا إدريس	كلية الحقوق
2. فيلالي علي	كلية الحقوق
3. بوعارة محمد الطاهر	كلية الحقوق
4. بلحيمر عمار	كلية الحقوق
5. سعيدان علي	كلية الحقوق
6. بن ناصر أحمد	كلية الحقوق
7. سلامي عزيز	كلية العلوم الإسلامية
8. عمار جيدل	كلية العلوم الإسلامية
9. يوسف حسين	كلية العلوم الإسلامية
10. محمد الأمين بلغيث	كلية العلوم الإسلامية
11. محمود بن علي عبد الله	كلية الطب
12. قرنوطي مرزاق	كلية الطب
13. سليم بابا عمر	كلية الآداب واللغات
14. الحواس مسعودي	كلية الآداب واللغات
15. منى علام	كلية الآداب واللغات
16. براق محمد	المدرسة العليا للتجارة
17. بلالطة مبارك	كلية العلوم الاقتصادية
18. رشيد بوسعادة	كلية العلوم الاجتماعية
19. مخداني نسيمة	كلية العلوم الاجتماعية
20. نبيلة وحدي	كلية العلوم الاجتماعية
21. بن روان بلقاسم	كلية الإعلام والاتصال
22. عطوي مليكة	كلية الإعلام والاتصال
23. أحمد حمدي	كلية العلوم السياسية

. أهداف المجلة:

تهدف حوليات جامعة الجزائر إلى نشر الإنتاج العلمي والفكري لأساتذة الجامعة، وتشجعهم على البحث العلمي والدراسات المعمقة وإتاحة الفرصة لهم للتعامل الفكري والعلمي، خاصة في ميادين القانون والشريعة والطب وكذا المواضيع ذات الصلة بهذه التخصصات...

تهدف هذه المجلة أيضا إلى إعطاء فرصة لأساتذة الجامعة من أجل نشر بحوثهم حتى يتمكنوا من مناقشة رسائلهم وتقديم ملفاتهم للترقية.

ترتكز اللجنة على المواضيع التالية:

. العلوم القانونية؛

. العلوم الإسلامية؛

. العلوم الطبية؛

. علم الاجتماع والاقتصاد والإعلام والسياسية والتاريخ إذا كانت لها علاقة بالتخصصات المشار إليها.

إن ما يتم نشره مصنف كما يلي:

. مقالات فكرية؛

. بحوث متخصصة؛

. عروض كتب ورسائل؛

. تقارير من المؤتمرات والندوات وأيام دراسية.

قواعد النشر في حوليات جامعة الجزائر I

. **أوّلا**: يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها ما يلي:

1. أن تكون متسمة بالعمق والأصالة؛

2. أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي والموضوعية؛

3. أن تكون الهوامش في آخر الدراسة؛

4. أن يتضمن البحث قائمة المراجع التي استخدمت مع ضرورة إعطاء معلومات بيبليوغرافيا كاملة؛

5. أن يكون البحث مكتوبا ببرنامج Microsoft وبخط simplified Arabic مقاسه 14 وتقدم البحوث مطوعة على وجه واحد من الورق 27/21؛

6. يقدم المقال في نسختين مع قرص مرن (CD)؛

7. أن لا يزيد البحث عن 20 صفحة.

8. أن يقر صاحب البحث أن بحثه لم يرسل للنشر في مجلة أخرى؛

9. على الباحث أن يرفق بحثه بملخص لا يتجاوز صفحة واحدة؛

10. أن لا يكون الباحث مستلا من مطبوعات الدروس المقررة للطلبة، أو جزء من رسالة جامعية؛

. **ثانيا**: تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها؛

. **ثالثا**: تقوم إدارة المجلة بإخطار أصحاب الأبحاث بالرأي النهائي للمحكمين بخصوص أبحاثهم قبولا أو رفضا أو تعديلا، والهيئة غير ملزمة بتبرير الرفض؛

. **رابعا**: ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية؛

. **خامسا**: لا يجوز إعادة نشر أي موضوع من موضوعات المجلة، إلا بإذن كتابي من إدارتها؛

. **سادسا**: لا يجوز للباحث أن يسحب بحثه من النشر بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب مقنعة، على أن يكون ذلك قبل إشعار الباحث بالموافقة على نشر إنتاجه؛

. ملاحظات:

. الآراء والأفكار والمقترحات الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها؛

. يحق للجنة القراءة استبعاد المقالات المقدمة للنشر الخاصة بالمجلة؛

. تمنح إدارة مجلة الحوليات لصاحب المقالة المنشورة خمس نسخ من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله؛

. ترسل المواد المقدمة للنشر في حوليات وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى مصلحة المنشورات بجامعة الجزائر I بن يوسف بن خدة، الهاتف الفاكس: 021.63.77.27.

الفهـــرس

الافتتاحية:

يسعد جامعة الجزائرI أن تقدم لقرائها الأعزاء **العدد 24 – الجزء01/ جويلية 2013** لمجلة حوليات جامعة الجزائر، ونأمل من أعزائنا القراء التواصل البنّاء مع مجلتهم وتزويدها بآراءهم ومساهمتهم سواء كانت هذه المساهمات على شكل مقالات أو بحوث متخصصة وعروض الكتب والرسائل الجامعية والملتقيات وهذا من أجل رفع المستوى للمجلة وتقديمها على أحسن وجه ... فهي مجلة منكم وإليكم.

وشكرا.

اللجنة المعنية بحقوق الإنسان

أولوياتها حول تنفيذ القانون الدولي لحقوق الإنسان

د/ عمر سعد الله

كلية الحقوق-

جامعة الجزائر1

مقدمة

أولت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، المنشأة بموجب المادة 28 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم لمتحدة 2200 ألف (د–21) المؤرخ في 16 كانون/ديسمبر 1966، علي مدى سنين عملها اهتماما خاصا لبحث مشكلات تنفيذ القانون الدولي لحقوق الإنسان، في الجزء المتعلق بتنفيذ الحقوق المدنية والسياسية، فارتبط عملها الأساسي بالنظر في تقارير الدول الأطراف في العهد عملا بالمادة 40، ومتابعة تنفيذها لقائمة الحقوق والحريات التي تناولها العهد على مستوى دول العالم. فتقوم مثلا بمتابعة تنفيذ الحق في الحرية والأمن، والحق في حرية التعبير، والحق في مساواة الرجال والنساء، والحق في إقامة العدل، والحق في تقرير المصير، والحق في الحياة، والحقوق المدنية في حالات الطوارئ.....الخ. وتعتبر اللجنة الدولية أحد آليات تنفيذ قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان، وقد أثبتت جدواها، سواء كان الأمر يتعلق بالوسائل الوقائية أو المراقبة، وبالتالي تسد فراغا ملموسا في تحقيق الحماية الفعالة للحقوق والحريات التي تضمنها العهد، التي تقتضي نشر الوعي العام بها وتعميمه، ليس على أجهزة الدولة وأشخاصها وحسب بل بين الجماعة ككل، وهى مهمة موكولة في المقام الأول إلى الدولة العضو في العهد.

ولعل المشكلة الأهم هي تلك المرتبطة بشكل مباشر بتحقيق وفاء الدول الأطراف بالتزاماتها تجاه تقديم التقارير إلى اللجنة قصد رصد مدى تكفلها بتنفيذ أحكام العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية للحقوق والبروتوكولين الملحقين به في فترة السلم وأثناء النزاعات المسلحة. وتكاد تنعدم الدراسات عن هذه المسألة رغم وضع اللجنة برنامج عمل ضخم يستهدف في الواقع تنفيذا مطردا وتطويرا للقانون الدولي لحقوق الإنسان وربطه بالقانون الدولي الإنساني.

ونود أن نشير في مستهل هذا البحث إلى أننا لم نلتزم في تناولنا لأولويات اللجنة في متابعة الحقوق المدنية والسياسية، بإيراد كافة تعليقاتها على التقارير المقدمة حول النصوص الكاملة للعهد، بل فضلنا تقليص النقاش في نطاق العرض لتناول وتأصيل رؤية اللجنة لبعض مفاهيم هذه النصوص.

أولا . متابعة الحق في إقامة العدل:

عندما نحاول وضع تعريف للعدل والعدالة[1]، يتبادر إلى الذهن عدداً من المعاني: الإنصاف، وإعطاء كل ذي حق حقه، ووضع الأمور في مواضعها، فضلا عن الأمانة، الحياد، استخدام السلطة لإعلاء الحق؛ تطبيق القانون[2]؛ عدم الانحياز في المحاكمة (محاكمة أي إنسان لأي أمر)، ومنح الفرصة ذاتها لكل الأطراف المعنية. وفي نظرنا أنه يعني إعطاء الحقوق لأهلها، وهو ما يستلزم الأمانة، ويقتضي الحياد، وفي بعض الأحيان يتطلب استخدام السلطة وتطبيق القانون لإعلاء الحق.

وحسب رأي أرسطو، فالعدالة هي الفضيلة التي تنطوي تحتها، وتترتب عليها، جميع الفضائل السياسية الأخرى[3]، بل إن قيمة العدل تبدو شرطا أساسيا لوجود «الدولة» بتنظيمها القانوني والاجتماعي والسياسي، فإذا وُجد العدل في مجتمع بشري ما فإننا نكون أمام دولة، أما إذا غاب العدل فإننا نكون أمام أي شكل اجتماعي، لكنه ليس الدولة. وترتبط فكرة العدل والعدالة بفكرة القانون الطبيعي،

وهي تسعى إلى تقرير العدل بين الناس، والتي جعل القاعدة القانونية أكثر إنسانية من خلال التلطيف من حدتها وقسوتها الذي قد تبلغ حد الظلم[4].

وقد أكدت المادة 14 من العهد الدولي لحقوق الإنسان على حقوق الإنسان في مجال إقامة العدل بين الناس، معتبرة علنية المحاكمات وسيلة وقائية هامة لمصلحة الفرد والمجتمع بأسره، حيث اعتبرت الجملة الثانية من الفقرة 1 من المادة 14 أن "من حق كل فرد ... أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني". وتوسعت الفقرة 3 من المادة في بيان مقتضيات "النظر المنصف" فيما يتعلق بالفصل في التهم الجنائية.

وفي هذا السياق لاحظت اللجنة أن كل التقارير المقدمة من الدول الأطراف حتى عام 1984 لم تقدم تفاصيل عن الإجراءات التشريعية أو غيرها المعتمدة خصيصاً لتنفيذ كل من أحكام المادة 14 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وأغفلت تلك التقارير الإقرار بأن المادة 14 تنطبق لا على الإجراءات للفصل في التهم الجنائية الموجهة إلى الأفراد وحسب، وإنما أيضاً على الإجراءات للفصل في حقوقهم والتزاماتهم في أية دعوى مدنية[5].

وتعتبر أن المادة 14 من العهد ذات طبيعة معقدة، وان الجوانب المختلفة لأحكامها تحتاج إلى إبداء ملاحظات محددة. وتهدف جميع هذه الأحكام إلى تأمين إقامة العدالة على وجه صحيح وتنص، لهذه الغاية، على سلسلة من الحقوق الفردية، كالمساواة أمام القضاء، وحق كل فرد في أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة مختصة مستقلة وحيادية منشأة بحكم القانون. وبسبب تعقيدات هذه المادة تباينت القوانين والممارسات التي تعالج هذه الأمور بتباين الدول.ونظراً لهذا التباين، ازدادت الحاجة إلى أن تقدم الدول الأطراف جميع المعلومات ذات الصلة، وأن تشرح بمزيد من

التفصيل كيف يتم تفسير مفهومي "التهمة الجنائية" و"الحقوق والالتزامات في أية دعوى مدنية" فيما يتصل بالنظم القانونية الخاصة بكل منها.

كما لاحظت اللجنة أن من المفيد أن تقدم الدول الأطراف، في تقاريرها المقبلة، معلومات أكثر تفصيلاً عن الخطوات المتخذة للتأكد من أن المساواة أمام القضاء، بما فيها المساواة في الاحتكام إلى القضاء، والنظر المنصف والعلني في القضية، والاختصاص والحياد والاستقلال للمحاكم، تنشأ بموجب القانون وتضمن عملياً. وعلى الخصوص، ينبغي للدول أن تحدد النصوص الدستورية والتشريعية ذات الصلة بالموضوع والتي تنص على إنشاء المحاكم وتؤمن استقلالها وحيادها واختصاصها، ولا سيما فيما يتعلق بالطريقة التي يتم بها تعيين القضاة، والمؤهلات المطلوبة لتعيينهم، ومدة ولايتهم، والشروط التي تنظم ترقيتهم ونقلهم وفصلهم من وظائفهم، والاستقلال الفعلي للسلطة القضائية عن السلطتين التنفيذية والتشريعية.

ولاحظت اللجنة أن أحكام المادة 14 تنطبق على جميع المحاكم التي تندرج في نطاق هذه المادة، عادية كانت أو متخصصة. وأنه توجد في بلدان عديدة محاكم عسكرية أو خاصة تحاكم المدنيين. وقد يثير ذلك مشاكل خطيرة فيما يتعلق بإقامة العدالة على نحو منصف وحيادي ومستقل. وغالباً ما يكون السبب في إنشاء هذه المحاكم هو التمكن من تطبيق إجراءات استثنائية لا تتفق مع المعايير العادية للعدل. ومع أن العهد لا يحظر هذه الفئات من المحاكم، إلا أن الشروط التي ينص عليها تشير صراحة إلى أن محاكمة المدنيين من جانب مثل هذه المحاكم ينبغي أن تكون استثنائية جداً، وأن تجرى بشروط تسمح أساساً بتوافر جميع الضمانات المنصوص عليها في المادة 14.

غير أن اللجنة لاحظت وجود لنقص خطير في المعلومات بهذا الشأن ضمن تقارير بعض الدول الأطراف التي تتضمن مؤسساتها القضائية هذه المحاكم لمحاكمة المدنيين. وفي بعض البلدان، لا توفر هذه المحاكم العسكرية والخاصة

الضمانات الصارمة لإقامة العدالة على وجه صحيح وفقاً لمتطلبات المادة 14، وهي متطلبات أساسية لتوفير حماية فعلية لحقوق الإنسان. وإذا قررت الدول الأطراف في حالات الطوارئ الاستثنائية المشار إليها في المادة 4 عدم التقيد بالإجراءات الاعتيادية المنصوص عليها في المادة 14، ينبغي أن تتأكد من أن حالات عدم التقيد هذه لا تتجاوز أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع الفعلي، وأن تتقيد بسائر الشروط الواردة في الفقرة 1 من المادة 14.

كما لاحظت أيضا وجود نقص في المعلومات المتعلقة بالفقرة 2 من المادة 14، بل إنها لاحظت في بعض الحالات أن قرينة البراءة، التي هي أساسية لحماية حقوق الإنسان، مصاغة بعبارات بالغة الغموض، أو أنها تنطوي على شروط تجعلها غير فعالة. فبسبب قرينة البراءة، يقع عبء إثبات التهمة على عاتق الادعاء ويجعل الشك لصالح المتهم. ولا يمكن افتراض الذنب إلا بعد إثبات التهمة بما لا يدع للشك المعقول مجالاً . فضلاً عن أن قرينة البراءة تنطوي على حق المعاملة وفقاً لهذا المبدأ. لذلك، فان من واجب جميع السلطات العامة أن تمتنع عن الحكم بصورة مسبقة على نتيجة المحاكمة.

وأكدت اللجنة أن جميع التقارير لم تعالج كافة جوانب حق الدفاع، مثلما حددته الفقرة الفرعية 3(د) من المادة 14. وأنها لم تتلق دائماً معلومات كافية تتعلق بحماية حق المتهم في أن يكون حاضراً أثناء الفصل في أية تهمة موجهة إليه، أو بكيفية ضمان النظام القانوني لحقه سواء في الدفاع عن نفسه شخصياً أو بواسطة محام من اختياره، أو بماهية الترتيبات التي تتخذ إذا كان الشخص لا يملك الوسائل الكافية لدفع أجر المعونة القضائية. وفي نظرها أنه يجب أن يكون للمتهم أو لمحاميه حق العمل بعناية ودون خوف على استخدام جميع وسائل الدفاع المتاحة، وحق الاعتراض على سير القضية إذا كانا يعتقدان بأنه غير منصف. وعندما تجرى المحاكمات غيابياً، بصورة استثنائية ولأسباب مبررة، يصبح التقيد الدقيق بحقوق الدفاع أكثر ضرورة. كما أنها لا تقدم لها

معلومات كافية بشأن إجراءات الاستئناف، وخاصة الوصول إلى محاكم المراجعة وسلطات هذه المحاكم، وما هي الشروط الواجب توافرها للاستئناف ضد حكم صادر، والطريقة التي تراعي بها إجراءات محاكم المراجعة متطلبات النظر المنصف والعلني الواردة في الفقرة 1 من المادة14.

وإذا كانت الفقرة 6 من المادة 14 تنص على التعويض،وفقاً للقانون، في بعض الحالات التي يقع فيها خطأ قضائي، فإن تقارير الدول الأطراف تبين أن هذا الحق غالباً ما لا يراعى أو لايُدمج بشكل كاف في التشريع المحلي. وهو ما يستدعي أن تكمل الدول الأطراف تشريعاتها في هذا المجال بغية جعلها متسقة مع أحكام العهد.

ثانيا . متابعة العمل ضد ممارسة التعذيب وغيره:

ليس هناك تعريف فقهي موحد للتعذيب لكن اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة التي اعتمدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب القرار 46/39 المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1984 قد وضع تعريف مقبولا إلى حد كبير ضمن المادة الأولى ينص: " أي عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد، جسديا كان أم عقليا، يلحق عمدا بشخص ما بقصد الحصول من هذا الشخص، أو من شخص ثالث، على معلومات أو على اعتراف، أو معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه في أنه ارتكبه، هو أو شخص ثالث أو تخويفه أو إرغامه هو أو أي شخص ثالث – أو عندما يلحق مثل هذا الألم أو العذاب لأي سبب من الأسباب يقوم على التمييز أيا كان نوعه، أو يحرض عليه أو يوافق عليه أو يسكت عنه موظف رسمي أو أي شخص آخر يتصرف بصفته الرسمية. ولا يتضمن ذلك الألم أو العذاب الناشئ فقط عن عقوبات قانونية أو الملازم لهذه العقوبات أو الذي يكون نتيجة عرضية لها. ..

وحظرت المادة 7 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في المقام الأول، التعذيب أو المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة. وتشير اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إلى أنه لا يمكن الخروج على هذا الحكم بمقتضى المادة 4(2) من العهد حتى في حالات الطوارئ الاستثنائية العامة، كالتي تنص عليها المادة 4(1). فالهدف من ذلك الحكم هو حماية سلامة الفرد وكرامته. وتلاحظ اللجنة انه لا يكفي لتنفيذ هذه المادة حظر تلك المعاملة أو العقوبة أو اعتبارها جريمة، فأكثرية الدول لها أحكام جنائية تنطبق على حالات التعذيب أو الممارسات المماثلة.

وتعتبر اللجنة أنه لما كانت حالات التعذيب أو المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة تحدث مع ذلك، فانه يستنتج من المادة 7، لدى قراءتها مع المادة 2 من العهد، أن على الدول أن تضمن حماية فعالة بإنشاء آلية للرقابة. وينبغي أن تحقق السلطات المختصة، على نحو فعال، في الشكاوى المتعلقة بسوء المعاملة. وينبغي تحميل كل من ثبتت إدانته مسؤولية أعماله، كما يجب إتاحة وسائل انتصاف فعالة للضحايا المزعومين أنفسهم، بما في ذلك حق الحصول على تعويض.

ومن بين الضمانات التي قد تجعل الرقابة فعالة سن أحكام تحظر عزل السجين، والسماح لأشخاص مثل الأطباء والمحامين وأفراد العائلة بالاتصال بالمحتجزين، دون أن يخل ذلك بالتحقيق، وسن أحكام تقضي بوضع المحتجزين في أماكن معروفة للجميع. وتسجيل أسمائهم وأماكن احتجازهم في سجل مركزي متاح للأشخاص المعنيين كالأقارب، وسن أحكام تجعل الاعترافات أو الأدلة الأخرى التي يحصل عليها بواسطة التعذيب أو غيره من ضروب المعاملة التي تتنافى مع المادة 7، غير مقبولة في المحاكم، واتخاذ تدابير لتدريب الموظفين المكلفين بإنفاذ القانون ولإصدار تعليمات لهم بعدم اللجوء إلى تلك المعاملة.

وتطالب اللجنة الدول الأطراف أن تحظر أشكال التعذيب أو المعاقبة المحظورة[6]، وترى أن يمتد ذلك الحظر إلى العقاب الجسدي، بما في ذلك الإفراط في العقاب كتدبير تربوي أو تأديبي. ومن بين التدابير المخالفة للمادة 7 الحبس الانفرادي الذي يتم بواسطة وضع الشخص في عزلة تامة عن الآخرين. وبالإضافة إلى ذلك، تنظر إلى هذه المادة أنها تحمي ليس فقط الأشخاص المعتقلين أو المسجونين، وإنما أيضا التلاميذ والمرضى في المؤسسات التعليمية والطبية. وتجعل من تلك المادة أساسا أمام واجب السلطات العامة أيضا ضمان الحماية بموجب القانون من تلك المعاملة حتى عندما تصدر عن أشخاص يعملون خارج نطاق أية سلطة رسمية أو بدونها. وترى أنه يكمل حظر المعاملة التي تتعارض مع المادة 7، بالنسبة لجميع الأشخاص الذين يتعرضون للحرمان من حريتهم، الشرط الإيجابي الوارد في المادة 10(1) من العهد، الذي يقضي بمعاملتهم معاملة إنسانية مقرونة باحترام الكرامة الأصيلة في الشخص الإنساني .

وقد لاحظت أن تقارير الدول الأطراف لم تقدم، بصورة عامة، سوى معلومات قليلة، أو لم تقدم أية معلومات، عن تنفيذ هذه المادة. وأنه يتعين على الدول التي بلغ فيها العلم والطب درجة عالية من التقدم، بل وبالنسبة للشعوب والمناطق التي توجد خارج حدودها، إذا تضررت بالتجارب التي تقوم بها، إيلاء مزيد من الاهتمام للحاجة المحتملة إلى احترام حكم المادة 7 وللوسائل الممكنة لضمان حظر تام للتعذيب. وضرورة توفير حماية خاصة فيما يتعلق بالتجارب الطبية أو العلمية على أي إنسان بغير رضاه الحر[7] في حالة الأشخاص غير القادرين على الإعراب عن رضاهم. وبالتالي ترى اللجنة أن الحظر ينبغي أن يمتد أيضا إلى إجراء أية تجربة طبية أو علمية على أي إنسان بغير رضاه الحر.

ثالثا . متابعة احترام حق الشعوب في تقرير المصير:

يعتبر حق الشعوب في تقرير مصيرها من المبادئ الأساسية للقانون الدولي، وذلك تماشيا مع ميثاق الأمم المتحدة، واضعا البداية الأولى والمهمة في نشأة مفهوم وإطار هذا الحق، الذي يكتسي أهمية كبرى ليس في حفظ السلام والأمن العالمي، ووقف الحروب وحل الخلافات الدولية والنزاعات الإقليمية، فحسب، ولكن في احترام حقوق الإنسان على الصعيد الوطني، وتنظيم علاقات الدول. ولكن كيف يفهم هذا الحق في القانون الدولي[8]؟ أثار مفهوم هذا الحق كثيرا من الجدل في مختلف النقاشات التي دارت حول تحديد معناه، حيث اعتبره معبرا عن حق الأمم في الاستقلال بالمعنى السياسي في حرية الانفصال السياسي عن الأمة المتسلطة المضطهدة. وعرفته الموسوعة البريطانية بأنه : "مبدأ يشير إلى حق كل أمة في اختيار الحكومة والنظام السياسي والحضاري الذي تراه متناسباً واحتياجاتها". وبالتالي تتبنى فكرة الحرية في اختيار النظام السياسي الذي يلبي متطلبات الشعب وحضارته[9].

لقد انطلق عصر جديد بعد تطبيق حق الشعوب في تقرير مصيرها خلال فترة ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، وكان للجنة المعنية بحقوق الإنسان رأي بشأن تنفيذ الدول لهذا الحق، فهي ترى في التعليق العام رقم 12: المادة 1 من العهد[10]، أن تحقيق حق الشعوب في تقرير مصيرها واحترام هذا الحق يسهمان في إقامة علاقات ودية وتعاون بين الدول، وفي تعزيز السلم والتفاهم الدوليين. ولاحظت أنه على الرغم من ذلك فإن التزامات جميع الدول الأطراف بتقديم التقارير تشمل المادة 1، فان القليل فقط من هذه التقارير يقدم شروحاً مفصلة تتعلق بكل من فقرات المادة المذكورة. وقد لاحظت اللجنة أن الكثير من هذه التقارير يتجاهل تماماً المادة 1 ويقدم معلومات غير كافية بشأنها أو يكتفي بالإشارة إلى قوانين الانتخاب. وترى اللجنة أن من المرغوب فيه جدا أن تقدم الدول الأطراف تقارير تتضمن معلومات عن كل فقرة من فقرات المادة 1.

ودعت الدول الأطراف فيما يتعلق بالفقرة 1 من المادة 1، إلى ضرورة أن تشرح في تقاريرها الإجراءات الدستورية والسياسية التي تمكن، عملياً، من ممارسة هذا الحق والالتزامات المترتبة عليه والمتعلقة بتنفيذه، والتي لا يمكن فصلها عن أحكام أخرى للعهد وقواعد القانون الدولي.

ولاحظت اللجنة أن الفقرة 3 من المادة 1 تتميز بأهمية خاصة، إذ إنها تفرض التزامات محددة على الدول الأطراف، لا فيما يتصل بشعوبها وحسب، وإنما أيضاً تجاه جميع الشعوب التي لم تتمكن من ممارسة حقها في تقرير المصير، أو التي حرمت من إمكانية ممارسة هذا الحق. وتتأكد الطبيعة العامة لهذه الفقرة بسجل صياغتها. وهي تنص على أنه "على الدول الأطراف في هذا العهد، بما فيها الدول التي تقع على عاتقها مسؤولية إدارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية، أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقاً لأحكام ميثاق الأمم المتحدة". فالالتزامات قائمة، بصرف النظر عما إذا كان أحد الشعوب الذي يحق له تقرير المصير يخضع لدولة طرف في العهد أم لا. وينتج عن ذلك أنه ينبغي لجميع الدول الأطراف في العهد أن تتخذ إجراءات إيجابية لتسهيل تحقيق حق الشعوب في تقرير المصير واحترام هذا الحق. وينبغي أن تكون هذه الإجراءات الإيجابية متفقة مع التزامات الدول بموجب ميثاق الأمم المتحدة وبموجب القانون الدولي، وبصورة خاصة، يجب أن تمتنع الدول عن التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى والتأثير بذلك تأثيراً سلبياً في ممارسة حق تقرير المصير. وينبغي أن تتضمن التقارير معلومات عن الوفاء بهذه الالتزامات وعن التدابير المتخذة لهذه الغاية.

رابعا ـ متابعة احترام الحق في الحياة:

الحق في الحياة أو حق الإنسان في الحياة، هو أحد الحقوق الأساسية المتأصلة الذي يفرض نفسه بداهة وحضورا، ولا يحتاج إلى اجتهاد. وهو الحق الأوسع والأعمق حضورا، فلا حرية ولا أمن بلا حياة، لا حرية موضوعيا ولا

أمن موضوعيا بلا موضوعية الحياة، ومن هنا كان الإصرار على تسجيل هذا الحق بداية في اتفاقيات حقوق الإنسان، ثم في الدساتير والقوانين.

ولعله في ضوء هذه التصورات هناك الدعوات الملحة التي تطالب بإلغاء عقوبة الإعدام، وتجرم بشكل صارم الإجهاض والإسقاط، ذلك إن حق الحياة شيء معطى، شيء بديهي كونيا، وجوديا، وقد كرس القرآن الكريم هذا الحق بعبارة بل بمعادلة جميلة، تدل على عمق الرؤية القرآنية للحياة"مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا" [11]، الأمر الذي يعني عدم جواز تعريض أي إنسان للموت[12]، وهو ما كفلته الاتفاقيات الدولية في مجال حقوق الإنسان، كما كفله المشرع الجنائي الوطني، حيث عاقب بشدة على جريمة القتل العمد في صورتها البسيطة بالسجن المؤبد أو بالإعدام في حالة اقترافها بظرف من ظروف التشديد. إلا أنه ترد عليه بعض الحالات والتي تعتبر استثناء لحمايته والتمتع به، بحيث نجد أن أشد العقوبات إجمالا في قوانين العقوبات، سواء أكان مصدره ديانة سماوية أو تشريعات وضعية، أو حتى اتفاقا ثنائيا دوليا أو إقليميا، تظل هي عقوبة الإعدام، أي إزهاق الروح.

ولكن ماذا عن الحق في الحياة في القانون الدولي الإنساني؟ إن التنظيم الجديد الذي وضع سنة 1977 ممثلا في بروتوكول جنيف الأول والثاني فإنه يدعو إلى الإبقاء على حياة السكان المدنيين رغم أنه يسمح بقصف الأهداف العسكرية. ويظل تعزيز هذا الحق زمن النزاع المسلح منع الحرب بدلاً من تنظيمها، والحفاظ على حياة ضحايا الحرب إذا ما اندلعت لسوء الحظ. والتخفيف من ويلات الحرب ما دام من المستحيل علينا استئصالها.

ولقد تناولت المادة 6 من العهد الحق في الحياة أيضا، من منطلق أن الحق الأسمى الذي لا يجوز عدم التقيد به، حتى في أوقات الطوارئ العامة التي تتهدد حياة الأمة (المادة 4). بيد أن اللجنة لاحظت أن المعلومات المقدمة في تقارير جميع الدول فيما يتعلق بالمادة 6، غالبا ما تقتصر على أحد جوانب هذا الحق، وتقوم بتفسير هذا الحق بالمعنى الضيق[13].

وربطت اللجنة بين الحق في الحياة[14] وما يتم أثناء النزاعات المسلحة وهو ما يشكل تقدما ملحوظا تجاه تنفيذ أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان أثناء الحرب، حيث لاحظت اللجنة أيضا أن الحرب وأعمال العنف الجماعي الأخرى لا تزال بلاء تشكل على الإنسانية وتتسبب في هلاك آلاف الأبرياء من البشر كل سنة. وان التهديد باستعمال القوة أو استخدامها من قبل أية دولة ضد دولة أخرى محظور بالفعل بموجب ميثاق الأمم المتحدة، إلا في حالة ممارسة الحق الطبيعي في الدفاع عن النفس. وتعتبر اللجنة أن على الدول واجبا أسمى يتمثل في منع الحروب، وأعمال القتل وأعمال العنف الجماعي الأخرى التي تسبب خسائر في الأرواح بصورة تعسفية. وإن كل جهد تبذله الدول لتفادي خطر الحرب، وخاصة الحرب النووية الحرارية، ولتعزيز السلم والأمن الدوليين يشكل أهم شرط وضمان لصيانة الحق في الحياة. وفي هذا الصدد، تلاحظ اللجنة على وجه الخصوص، وجود صلة بين المادة 6 والمادة 20 من العهد، التي تنص على أن القانون يحظر أية دعاية للحرب (الفقرة 1) أو أي تحريض على العنف (الفقرة 2) كما يرد وصف ذلك في تلك المادة.

وطالبت الدول الأطراف أن تتخذ تدابير لا لمنع حرمان أي إنسان من حياته القيام بأعمال إجرامية، والمعاقبة على ذلك الحرمان فحسب، وإنما أيضاً لمنع أعمال القتل التعسفي التي ترتكبها قوات الأمن التابعة لتلك الدول ذاتها.

ويعد حرمان أي إنسان من حياته من قبل سلطات الدولة أمرا بالغ الخطورة، ولذلك ينبغي للقانون أن يضبط ويقيد بشكل صارم الظروف التي يمكن فيها للسلطات حرمان أي شخص من حياته.

وفي هذا الإطار، دعت الدول الأطراف أيضاً أن تتخذ تدابير محددة وفعالة لمنع اختفاء الأشخاص، وهي ظاهرة شديدة التكرار للأسف في حالات الطوارئ والنزاعات المسلحة، وتسفر غالباً عن حرمان أشخاص من حياتهم بشكل تعسفي. وبالإضافة إلى ذلك، دعت الدول وضع وسائل فعالة لإجراءات تحقيقات شاملة في حالات الأشخاص المفقودين والمختفين في ظروف قد تنطوي على انتهاك للحق في الحياة.

ولاحظت اللجنة أن الحق في الحياة قد فسر في حالات كثيرة بالمعنى الضيق. فعبارة "الحق الطبيعي في الحياة" لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً بطريقة تقييدية وتتطلب حماية هذا الحق اعتماد الدول تدابير إيجابية. وفي هذا الصدد، ترى اللجنة أن من المستصوب أن تتخذ الدول الأطراف كل التدابير الممكنة لتخفيض وفيات الأطفال وزيادة المتوسط العمري المتوقع، ولا سيما باتخاذ تدابير للقضاء على سوء التغذية والأوبئة.

ودعت اللجنة إلى إلغاء عقوبة الإعدام إلغاء تاما، بالرغم من أن الدول الأطراف ليست ملزمة بإلغاء هذه العقوبة بموجب المادة 6(2)، وإذا لم تقرر ذلك فينبغي عليها الحد من استخدامها، ولا سيما بإلغاء الحكم بها إلا في حالة ارتكاب "أشد الجرائم خطورة". وكانت صريحة في دعوة الدول إلى التفكر في إعادة النظر في قوانينها الجنائية، والالتزام بقصر تطبيق عقوبة الإعدام على "أشد الجرائم خطورة". واستخلصت اللجنة أن المادة 6 تشير أيضاً، بصورة عامة إلى إلغاء عقوبة الإعدام بعبارات توحي بقوة بأن الإلغاء مستصوب (الفقرتان 2(2) و(6)). ولذلك فانه ينبغي اعتبار كل التدابير المتعلقة بالإلغاء تقدما نحو

التمتع بالحق في الحياة في إطار مفهوم المادة 40، وإنه ينبغي، على ذلك الأساس، تقديم تقرير بشأنها إلى اللجنة[15].

وترى اللجنة انه ينبغي فهم عبارة "أشد الجرائم خطورة" بمعناها الضيق، وهو أن عقوبة الإعدام ينبغي أن تكون تدبيراً استثنائياً جداً. وتستنتج أيضاً من النص الصريح للمادة 6 أنه لا يمكن فرض تلك العقوبة إلا وفقاً للقوانين التي تكون سارية عند ارتكاب الجريمة وغير مخالفة لأحكام العهد. وينبغي احترام الضمانات الإجرائية الوارد وصفها في العهد، بما في ذلك الحق في جلسات استماع عادلة من قبل محكمة مستقلة، وافتراض البراءة، وتوفير الضمانات الدنيا للدفاع، والحق في إعادة النظر في العقوبة من جانب محكمة أعلى درجة. وتنطبق هذه الحقوق بالإضافة إلى الحق الخاص في التماس العفو أو تخفيف العقوبة.

خامسا . متابعة احترام مبدأ المعاملة الإنسانية:

ما معنى أن تعامل معاملة إنسانية؟ هي المعاملة الطيبة التي تقوم على الفضائل الأخلاقية وقيم الكرامة والشرف التي تستمد مبادئها من تعاليم الأديان السماوية، وترتكز على التبصر والإقناع والتشويق القائم على الحقائق المدعمة بالأسانيد العلمية وتجافي التضليل والخداع بكافة مظاهره وأساليبه. ويستوعب مفهوم الإنسانية الحقوق الأساسية للفرد التي كرستها الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

يكتسب مبدأ المعاملة الإنسانية أهمية كبيرة في القانون الدولي الإنساني[16] والقانون الدولي لحقوق الإنسان، فهو المبدأ الرئيسي أو المبدأ الحتمي الذي يدفع الإنسان إلى التصرف تحقيقاً لمصلحة أخيه الإنسان، والذي تُفهم من خلاله مفاهيم الحقوق الإنسانية العالمية العامة المتعلقة بالفرد، والتي لا تقبل التقسيم.

وتشكل المادة 10 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إطارا لمبدأ المعاملة الإنسانية ذلك أن الفقرة 1 من هذه المادة تكرس هذا المبدأ

بالنسبة لجميع المحرومين من حريتهم زمن السلم والحرب، فهي تنص على ضرورة معاملة كل شخص محروم من حريته معاملة إنسانية تحترم الكرامة الأصيلة في شخصه، لكن إذا راجعنا جميع التقارير التي قدمتها الدول الأطراف في العهد إلى اللجنة نجد أنها لا تتضمن على الإطلاق معلومات عن الطريقة التي تنفذ بها هذه الفقرة[17]. وترى اللجنة أن من المستصوب أن تتضمن تقارير الدول الأطراف معلومات محددة عن التدابير القانونية الرامية إلى حماية هذا الحق[18]. وترى اللجنة أيضاً انه ينبغي أن تذكر التقارير التدابير الملموسة التي تتخذها الهيئات الحكومية المختصة لمراقبة التنفيذ الإلزامي للقوانين الوطنية المتعلقة بمعاملة كل إنسان يتعرض للحرمان من حريته معاملة إنسانية، واحترام كرامته الإنسانية على النحو المطلوب في الفقرة 1.

وتقع المسؤولية النهائية عن احترام مبدأ المعاملة الإنسانية على عاتق الدولة فيما يتعلق بجميع المؤسسات التي يحتجز فيها أشخاص، رغم إرادتهم، بصورة قانونية، ليس فقط في السجون وإنما أيضاً، وعلى سبيل المثال، في المستشفيات، أو معسكرات الاعتقال أو المؤسسات الإصلاحية. وتنص الفقرة الفرعية 2(أ) من المادة ذاتها على أن يراعى، إلا في الظروف الاستثنائية، فصل المتهمين عن المدانين ومعاملتهم معاملة مستقلة تتفق مع كونهم أشخاصاً غير مدانين.

وتذكر اللجنة الدول الأطراف بخصوص مراقبة التنفيذ الإلزامي للقوانين الوطنية المتعلقة بمعاملة كل إنسان يتعرض للحرمان من حريته، بأن الفقرة 1 من المادة المذكورة تنطبق بصورة عامة على المحرومين من حريتهم، على الرغم من تمييز الفقرة 2 بين المتهمين والمدانين، وعدم تناول الفقرة 3 إلا المدانين فقط. وهذا الهيكل لا يتجلى غالباً في التقارير، التي تتصل أساساً بالمتهمين والمدانين. وصياغة الفقرة 1، والسياق الذي جاءت فيه، وبالخصوص التقارب بينها وبين الفقرة 1 من المادة 9 ، التي تتناول بدورها جميع أنواع

الحرمان، وهدفها، كل ذلك يدعم تطبيق مبدأ المعاملة الإنسانية الوارد في ذلك الحكم تطبيقاً واسع النطاق. كما تُذَكّرهم بأن هذه المادة تكمل المادة 7 فيما يتعلق بمعاملة كل شخص يتعرض للحرمان من حريته.

ولقد نصت الفقرة الفرعية 2(أ) من المادة ذاتها على أن يراعى، إلا في الظروف الاستثنائية، فصل المتهمين عن المدانين ومعاملتهم معاملة مستقلة تتفق مع كونهم أشخاصاً غير مدانين. ولم تول بعض التقارير الاهتمام الواجب لهذا الشرط المباشر من العهد. ونتيجة لذلك لم تقم بتوفير معلومات كافية عن الطريقة التي تختلف بها معاملة المتهمين عن معاملة المدانين. وينبغي أن تدرج في التقارير القادمة معلومات من ذلك القبيل. أما الفقرة الفرعية 2(ب) من المادة، فقد دعت في جملة أمور، إلى فصل المتهمين الأحداث عن البالغين. لكن المعلومات الواردة في التقارير تبين أن عدداً من الدول لا تأخذ في اعتبارها بشكل كاف أن ذلك هو شرط غير مقيَّد من شروط العهد. وترى اللجنة أنه، على نحو ما يتضح من نص العهد، لا يمكن تبرير مخالفة الدول الأطراف التزاماتها بمقتضى الفقرة الفرعية 2(ب) بأي اعتبار، أيا كان.

وترى اللجنة أنه في عدد من الحالات، لا تتضمن المعلومات الواردة في التقارير فيما يتعلق بالفقرة 3 من المادة أية إشارة محددة، سواء إلى التدابير التشريعية أو الإدارية، أو إلى الخطوات العملية المتخذة لتشجيع إصلاح السجناء وإعادة تأهيلهم الاجتماعي، وذلك، مثلاً، عن طريق التعليم والتدريب المهني والعمل المفيد. وان السماح بالزيارات، وبخاصة من جانب أفراد العائلة، هو بطبيعة الحال من بين التدابير المطلوبة أيضاً لأسباب إنسانية. كما أوضحت وجود ثغرات مماثلة في تقارير بعض الدول، تتعلق بالمعلومات المتصلة بالمجرمين الأحداث الذين يتعين فصلهم عن الكبار ومعاملتهم المعاملة المناسبة لسنهم ومركزهم القانوني.

وفي هذا السياق تعتبر اللجنة أن مبدأ المعاملة الإنسانية19 ومبدأ احترام كرامة الإنسان الواردين في الفقرة 1 يشكلان الأساس لالتزامات الدول الأكثر تحديداً وتخصيصاً في ميدان القضاء الجنائي والواردة في الفقرتين 2 و3 من المادة 10. ويشترط فصل المتهمين عن المدانين لإبراز مركزهم كأشخاص غير مدانين تحميهم في الوقت ذاته قرينة البراءة الواردة في الفقرة 2 من المادة 14. والهدف من هذه الأحكام هو حماية الفئات المذكورة، وينبغي النظر إلى الشروط الواردة فيها من تلك الزاوية. وهكذا، وعلى سبيل المثال، ينبغي فصل المجرمين الأحداث ومعاملتهم بطريقة تشجع إصلاحهم وإعادة تأهيلهم اجتماعيا. ونعتقد أن مبدأ معاملة كل إنسان يحرم من حريته معاملة إنسانية ومبدأ احترام كرامته الإنسانية، هما معياران أساسيان في كل من القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، وتؤمن اللجنة أن تطبيقهما لا يمكن أن يعتمد اعتماداً كلياً على الموارد المادية. وتدرك أن إجراءات الاعتقال وأوضاعه يجب أن تطبق دائماً بدون تمييز، على النحو المطلوب في المادة 2(1).

ونستنتج أن الهدف من نص المادة 10 من العهد هو تكريس مبدأ المعاملة الإنسانية فضلا عن حماية فئات المتهمين وفصلهم عن المدانين، وعلى سبيل المثال ينبغي فصل المجرمين الأحداث ومعاملتهم بطريقة تشجع إصلاحهم وإعادة تأهيلهم اجتماعيا، ولقد تبنت اللجنة في موقفها تطبيق هذا المبدأ على المعاملة التي ينبغي الالتزام بها تجاه المتهمين والمدانين سواء زمن السلم أو في حالات النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية.

سادسا . متابعة احترام حق الحرية والأمان للأشخاص:

يقصد بحق الحرية للأشخاص قدرتهم على فعل كل شيء. وهنا نشير إلى أن من حق الشخص المحروم من حريته كالمحتجزين مثلا الطعن في

شرعية حرمانه من الحرية. وأن الواقع يثبت أن المحرومين من حريتهم بشكل تعسفي ولا قانوني غالبا ما يحرمون خلال فترات الحرمان من الوصول إلى محامين ومن الاتصال بأسرهم ويخضعون كذلك للتعذيب وغيره من ضروب سوء المعاملة.

أما الحق في الأمان أو الأمن فيقصد به حق الفرد في أن يعيش دون خوف أن يُقبض عليه أو يحبس كنتيجة لإجراءات تعسفية، إذ أن ذلك لن يحدث إلا بناء على قرار هيئات قضائية[20]. ويستنتج من مفهوم هذا الحق أمرين:

1) هو ارتباط مفهوم الأمان بالحرية إلا أن مفهوم الأول أوسع ميدانا للتطبيق.

2) أن للدولة مسؤولية في أن تتخذ إجراءات في النصوص القانونية التي تصدرها للحد من التهديدات الموجهة لحياة الأشخاص الذين يخضعون لولايتها.

وتشكل المادة 9 من العهد إطارا قانونيا لالتزام الدول الأطراف باحترام حق كل شخص في الحرية وفي الأمان على شخصه، وكانت هذه المادة موضع تفسير ضيق في معظم التقارير التي قدمتها تلك الدول، مما لا يتيح معلومات وافية عن هذا الحق. ومن منظور اللجنة فإن الفقرة 1 من تلك المادة تنطبق على جميع أنواع الحرمان من الحرية، سواء في الحالات الجنائية أو في الحالات الأخرى كالأمراض العقلية، والتشرد، وإدمان المخدرات، والأغراض التربوية، ومراقبة الهجرة، إلى غير ذلك. وتشير إلى أن بعض أحكام المادة 9 (جزء من الفقرة 2 وكامل الفقرة 3) لا تنطبق إلا على الأشخاص الذين توجه إليهم تهم جنائية، غير أن الأحكام الأخرى، وبخاصة الضمانة الرئيسية الواردة في الفقرة 4، أي حق الرجوع إلى القضاء للبت في قانونية الاعتقال، تنطبق على جميع الأشخاص الذين يتعرضون للحرمان من الحرية، بالقبض عليهم أو

باعتقالهم. وبالإضافة إلى ذلك، ترى أنه يتعين على الدول الأطراف أن تضمن أيضاً، وفقاً للمادة 2(3) توفير سبيل الانتصاف الفعال في الحالات الأخرى التي يدعي فيها شخص حرمانه من الحرية، مما يتنافى مع العهد[21].

وقد أكدت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان على أن المادة 9 الفقرة 1 من العهد "تحمي الحق في الأمان على الشخص كذلك خارج سياق الحرمان الرسمي من الحرية" وأن تفسير المادة 9 "يسمح لدولة طرف بتجاهل التهديدات الموجهة إلى الأمن الشخصي لأشخاص غير محتجزين يخضعون لولايتها، من شأنه أن يجرد الضمانات الوارد ذكرها في العهد من فاعليتها".

وترى اللجنة "أنه لا يمكن تصور قيام حالة من الحالات يجيزها القانون ويمكن فيها لدولة من الدول أن تتجاهل التهديدات الموجهة لحياة أشخاص يخضعون لولايتها، لمجرد كون هذا أو ذاك ليس معتقلا أو محتجزاً على نحو آخر"، بل على العكس من ذلك "على الدول الأطراف التزام بأن تتخذ التدابير المعقولة والمناسبة لحمايتهم".

وقد أثار موضوع مدة الاحتجاز في انتظار المحاكمة بالنسبة لفئات معينة من القضايا الجنائية في بعض البلدان أوجه القلق داخل اللجنة، وتساءل أعضاؤها عما إذا كانت ممارسات تلك البلدان تتوافق مع حق الشخص في "محاكمته في غضون مدة زمنية معقولة أو" في "الإفراج عنه" بمقتضى الفقرة 3. وينبغي أن يكون الحبس الاحتياطي إجراء استثنائياً، وأن تكون مدته قصيرة إلى أقصى حد ممكن. ورحبت اللجنة بأية معلومات تتعلق بالآليات الحالية والتدابير المتخذة لتخفيض مدة ذلك الاحتجاز.

وترى اللجنة أنه إذا استخدم ما يسمى بالحبس الوقائي لأسباب تتعلق بالأمن العام، أن يخضع ذلك الحبس لنفس هذه الأحكام، أي يجب ألا يكون تعسفيا، وأن يقوم على أسس وإجراءات ينص عليها القانون (الفقرة 1) وينبغي

الإعلام بأسباب التوقيف (الفقرة 2) وينبغي توفير المراقبة القضائية للاحتجاز (الفقرة 4)، فضلا عن الحق في التعويض في حالة التوقيف غير القانوني (الفقرة 5). وإذا وجهت بالإضافة إلى ذلك، في مثل تلك الحالات تهم بارتكاب إحدى الجرائم، تمنح أيضاً الحماية الكاملة التي تنص عليها المادة 9(2) و(3) فضلاً عن المادة 14.

وتدعو اللجنة بمقتضي الفقرة 3 من المادة 9، أن يراعى في حالة أي إنسان موقوف أو معتقل بتهمة ارتكاب إحدى الجرائم، إحالته "فورا" إلى أحد القضاة أو الموظفين المخولين قانونا مباشرة الوظائف القضائية. ويضع القانون، في معظم الدول الأطراف حدودا زمنية أكثر دقة، وترى أن التأخير لا ينبغي أن يتجاوز أياما معدودة[22].

وأخيرا، أسهمت محكمة العدل الدولية في الرأي الذي أبدته في قضية الأشخاص الرهائن في طهران عام 1979، في تأكيد التزام الدول باحترام حق الحرية والأمان للأشخاص[23]، حين اعتبرت أن سند ذلك الالتزام ليس الاتفاقيات التي صدقت أو انضمت إليها في مجال حقوق الإنسان، ولكن أيضا من اتفاقيات القانون الدولي العرفي لحقوق الإنسان، فقد ذكرت في هذا الصدد: "أن حرمان الأشخاص ظلما من حريتهم وفرض تقييدات مادية عليهم في ظروف شاقة، يعتبر في حد ذاته منافيا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة وللمبادئ الأساسية المنصوص عليها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، الذي تضمن المادة 3 منه "الحق في الحياة والحرية والأمان على الشخص". وهو ما يترتب عليه أنه بالرغم من أن من الجائز ألا تصدق دولة من الدول على أي من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان أو ألا تنضم إليها على نحو آخر، إلا أن تلك الدولة ملزمة مع ذلك بمصادر قانونية أخرى بتأمين حق الشخص في أن تحترم حريته وأمنه.

سابعا . متابعة مقتضيات النظر في التقارير:

يراد بمقتضيات النظر في التقارير قيام اللجنة بمتابعة تنفيذ الدول الأطراف ما ورد في كل واحدة من الفقرات والفقرات الفرعية من أحكام العهد. بعبارة أخرى تفحص اللجنة بموجب المادة 41 من العهد المقدمة لها من قبل الدول. وإضافة إلى ذلك، فإن البروتوكول الأول للعهد يعطي اللجنة صلاحية فحص شكاوى الأفراد بشأن الانتهاكات المزعومة للعهد من قبل الدول الأطراف فيه.

كما نعني بمقتضيات النظر في التقارير ضرورة إعداد اللجنة قوائم بالمسائل التي يتعين مناقشتها بصدد النظر على نحو محدّد ومتأن، في التقارير الدورية للدول الأطراف المقدمة بشأن كل القضايا التي يتناولها العهد ، وقد بدأت اللجنة في تطبيق تلك المقتضيات عام 1993 لكنها اقتصرت في البداية علي التقارير الدورية فقط لتمتد بعد ذلك للتقارير الأولية أيضا، حيث تقوم اللجنة حاليا بتحديد جميع المسائل التي قد يكون من المفيد مناقشتها مع ممثلي الدولة الطرف مسبقا، وللقيام بذلك اعتمدت اللجنة آلية إنشاء فريق عامل يتألف من أربعة من أعضائها، بحيث يجتمع في الأسبوع السابق علي كل من دورات اللجنة الثلاث المعقودة خلال السنة، وتقسم القوائم إلي فصول، يغطي كل منها مجموعة من مواد العهد ذات الصلة، وتحال القوائم التي تعتبرها اللجنة غير شاملة، إلي ممثلي الدول الأطراف، وأثناء النظر في تقرير الدولة الطرف، تعالج الفصول واحدا إثر الآخر وتطلب ردود فورية من ممثلي الدولة الطرف.

وتتاح لأعضاء اللجنة في هذه العملية الفرصة لالتماس إيضاحات إضافية لكل مسألة، وتوجيه أسئلة تكميلية للدول الأطراف. وقد قررت اللجنة في دورتها الخامسة والستين المعقودة آذار/مارس 1999، أن تبدأ في اعتماد قوائم القضايا التي تستخدم للنظر في تقارير الدول الأطراف في الدورة التي تسبق

النظر في التقرير ليكون أمام الدول الأطراف ما لا يقل عن شهرين للإعداد للمناقشة التي ستجرى مع اللجنة.

نشير إلى أن اللجنة اعتمدت في دورتها الخامسة والعشرين آذار/مارس 1989 منهجية للنظر في التقارير الدورية الثالثة، كتلك المستخدمة في التقارير الدورية الثانية، لكنها أكدت على الحاجة إلى التركيز على ما حدث من تطورات بعد تقديم التقرير الدوري الثاني، وإلى استكمال الحوار مع الدولة الطرف والذي يجري تخصيص ثلاث جلسات له على الأكثر ما لم يتقرر خلاف ذلك، هذا ولا تشمل قوائم المسائل في تلك الحالة مسائل عولجت باستفاضة لدى النظر في التقرير السابق للدولة الطرف، فيما عدا المسائل التي تم تعيينها من قبل اللجنة بأنها مثيرة للقلق.

وقررت اللجنة، استنادا إلى الخبرة المتزايدة في دورتها الثالثة والأربعين تشرين الأول/أكتوبر 1991، أنه لكي يتسنى لها الإفادة على نحو أفضل من الوقت الذي تنفقه في الحوار مع الدول الأطراف، ينبغي تخفيض عدد الفصول المدرجة في قوائم المسائل إلى ثلاثة أو أربعة فصول وأن تكون المسائل نفسها أكثر إيجاز ودقة . هذا وتحث اللجنة المنظمات غير الحكومية علي تقديم معلومات أو تقارير كتابية إليها، وتقدم اللجنة إلى الجمعية العامة تقريرا سنويا عن أعمالها.

واعتمدت في دورتها الرابعة والأربعين آذار/مارس – نيسان/ إبريل 1992، تعليقات في ختام نظرها لتقارير الدول الأطراف، بحيث توفر تلك التعليقات تقييما عاما لتقرير الدولة الطرف وللحوار مع وفدها، وتحيط علما بالعوامل والصعاب التي تؤثر في تنفيذ العهد، وبالتطورات الإيجابية التي ربما حدثت خلال الفترة قيد الاستعراض، وبمسائل محددة تثير القلق وتتصل بتطبيق أحكام العهد، وتشمل اقتراحات وتوصيات مقدمة إلى الدولة الطرف المعنية.

ويطلب إلي الدولة الطرف في التقرير الدوري التالي، أن تبلغ اللجنة على أساس منتظم بالتدابير التي اتخذتها لمتابعة تعليقات اللجنة، ويتم تذكيرها بتوافر الخدمات الاستشارية عند الاقتضاء.

ثامنا . متابعة حالات عدم المساواة بين الرجال والنساء

تعني مساواة الرجال بالنساء معاملة متساوية لكل منهما، بدون التمييز بينهم. ويرتكز حق المساواة بين الرجال والنساء على حقيقة أن البشر متساوين فيما بينهم، أي لا يوجد أناس فوق أناس، أو أناس تحت أناس. وهو أيضا حق أساسي في المجتمع الديمقراطي. ويظهر هذا الحق في اعتبار كل من الرجل والمرأة له حقوق وعليه واجبات، وهي حقوق وواجبات تكاملية، تجعل من حقوق الرجل وواجباته، وحقوق المرأة وواجباتها، كلاً متكاملاً في وحدة واحدة، تصلح بها حياة الأسرة.

وللجنة المعنية بحقوق الإنسان المسؤولة عن الإشراف على تطبيق العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية دور في متابعة تنفيذ هذا الحق، وشرح معناه، حيث تفهمه أنه تعبير عن مساواة الرجال بالنساء في الحقوق وتمتع كافة أفراد البشر بالحقوق التي يوفرها لهم العهد على قدم من المساواة وبرمتها[24]. والأثر التام المترتب على هذا الحكم ينتفي متى حرم أي شخص من التمتع الكامل وعلى أساس من المساواة بأي حق من الحقوق المقررة في العهد. ويعتبر الحق في حرية الرأي والتعبير حق أساسي يظهر في عدد من الاتفاقيات الدولية والإقليمية[25].

وإذا بحثنا عن المصدر الوضعي لحق المساواة بين الرجال والنساء نجده في المادة 3 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فهي بمثابة الإطار الدولي الأساسي الذي يقنن هذا الحق، لكونها تقضي بالتزام الدول الأطراف بأن تضمن للرجال والنساء حقوقا متساوية وبالتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في العهد.

ولكن تثير هذه المادة في الوقت نفسه عددا من الاهتمامات نركز النظر على ثلاثة منها[26]: 1) أن المادة 3 تتناول منع التمييز لعدة أسباب، من بينها التمييز القائم على أساس الجنس، تتطلب ليس فقط تدابير للحماية، بل وكذلك تدابير إيجابية لضمان التمتع بهذه الحقوق. ولا يمكن أن يتحقق ذلك فقط بسن القوانين. وعليه، طلبت معلومات إضافية بصفة عامة من دور المرأة في الواقع العملي، للتحقق من التدابير، وكذلك الإجراءات التشريعية البحتة للحماية، التي اتخذت، أو التي على وشك أن تتخذ، لتنفيذ الالتزامات المحددة والإيجابية بمقتضى المادة 3 ومعرفة التقدم المحرز أو العوامل أو الصعوبات التي ووجهت في هذا المجال[27].

و2) أن الالتزام الإيجابي الذي تعهدت به الدول الأطراف بموجب تلك المادة، قد يكون له هو نفسه أثر أكيد على التدابير التشريعية أو الإدارية التي وضعت خصيصا لتنظيم أمور غير تلك التي يتناولها العهد، والتي يمكن أن تؤثر مع ذلك تأثيراً ضاراً على الحقوق المعترف بها فيه. ومن أمثلة ذلك مدى تأثير أو عدم تأثير قوانين الهجرة، التي تميز بين المواطن والمواطنة تأثيراً ضاراً على نطاق حق المرأة في الزواج من غير المواطنين، أو في تقلد المناصب العامة. 3) أن المادة 3 تؤكد على حق الرجل والمرأة في الشخصية القانونية[28]، والاعتراف لهما بوصفهما شخصا أمام القانون، وهو ما يرسي الأساس لحق المرأة في التمتع بكامل حقوق الإنسان وحرياته المدونة في الصكوك الدولية. نشير في هذا الصدد، إلى أنه رغم أن الحق في شخصية قانونية/قضائية حق أصيل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، فقد تم إدراجه بصريح العبارة في المادة 16 من العهد. وحق المرأة في الشخصية القانونية لا يمكن أن يقيد في حالات الطوارئ ولا في أي ظرف من الظروف، وهي في ذلك على قدم

المساواة مع الرجل. ويجب أن يحترم في زمن السلم وحالات النزاع المسلح. وقد شددت اللجنة على حق كل شخص، بمقتضى المادة 16 من العهد، في أن يعترف به في كل مكان بوصفه شخصا أمام القانون، له دلالته الخاصة بالنسبة للمرأة التي ترى هذا الحق يختصر لأسباب الجنس أو الوضع العائلي، ومثلما أشارت إلى ذلك اللجنة[29].

وإذا بحثنا عن موقف اللجنة من تنفيذ الدول الأطراف للمادة 3 نلاحظ أنها تقر بأن تنفيذ هذه المادة لم يحظ باهتمام كاف في عدد كبير من التقارير المقدمة من الدول. وأنها تعتقد أن مهمة الدول الأطراف في إقرار المساواة، يمكن أن تيسَّر بإناطة هيئات أو مؤسسات معينة خصيصاً استعراض القوانين أو التدابير التي تفرِّق أصلاً بين الرجال والنساء، بالقدر الذي تؤثر به تأثيراً ضاراً على الحقوق المنصوص عليها في العهد. وأن تقدم الدول الأطراف بيانات محددة في تقاريرها بشأن كافة التدابير التشريعية وغيرها التي وضعت لتنفيذ التزاماتها بمقتضى هذه المادة.

وتعتقد اللجنة أيضا، أن مما قد يساعد الدول الأطراف في تنفيذ هذا الالتزام، زيادة استخدام الوسائل الحالية للتعاون الدولي، بغية تبادل الخبرات وتنظيم المساعدة في حل المشاكل العملية المتعلقة بضمان حقوق متساوية بين الرجال والنساء.

تاسعا . متابعة تنفيذ الحق في حرية التعبير:

يمكن تعريف الحق في حرية الرأي والتعبير بأنه حق أساسي من حقوق الإنسان وإحدى الدعائم الجوهرية للمجتمع الديمقراطي، الذي يتم تمظهره أولا في شكل التوجه إلى التعبير عن الآراء والمواقف واعتناق آراء دون مضايقة. وثانيا، بالحرية في التعبير عن الأفكار والآراء عن طريق الكلام أو الكتابة أو عمل فني بدون رقابة أو قيود حكومية، بشرط أن لا يمثل طريقة ومضمون الأفكار أو

الآراء ما يمكن اعتباره خرقاً لقوانين وأعراف الدولة أو المجموعة التي سمحت بحرية التعبير، ويصاحب حرية الرأي والتعبير على الأغلب بعض أنواع الحقوق والحدود مثل حق حرية العبادة وحرية الصحافة وحرية التظاهرات السلمية.

ومن الضروري الإشارة إلى أن العديد من هيئات الخبراء للأمم المتحدة أكدت أن القيود على الحق في حرية التعبير يجب أن تشكل الاستثناء لا القاعدة. وكما تشير اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، أنه ينبغي على الدول لدى اعتمادها القوانين التي تنص على القيود المسموح بها أن تسترشد دائماً بالمبدأ القائل بعدم إعاقة جوهر الحق من جراء القيود. وينبغي للقوانين التي تجيز تطبيق القيود أن تستخدم معايير دقيقة، ولا يجوز لها أن تمنح المسؤولين عن تنفيذها حرية غير مقيدة للتصرف حسب تقديراتهم. كما ويجب أن تراعي القيود مع مبدأ التناسب؛ ويجب أن تكون ملائمة لتحقيق وظيفتها الحمائية؛ ويجب أن تكون أقل الوسائل تدخلاً مقارنة بغيرها من الوسائل التي يمكن أن تحقق النتيجة المنشودة؛ ويجب أن تكون متناسبة مع المصلحة التي ستحميها.

وتعتبر المادة 19 في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، الإطار الدولي الأساسي الذي يقنن هذا الحق[30]. وتقتضي الفقرة 2 من هذه المادة 19 حماية الحق في حرية التعبير، فهي تنص: "لكل إنسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها". ومن ثم يطور هذا النص مضمون هذا الحق، فلا يقتصر فقط على حرية نقل ضروب المعلومات والأفكار، بل أيضاً حرية التماسها وتلقيها، دونما اعتبار للحدود وبأية وسيلة، سواء في شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها[31].

والذي يهمنا هنا هو موقف اللجنة من هذا الحق، فقد أوضحت أن بعض الدول الأطراف لم تقدم معلومات تتعلق بجميع جوانب حرية التعبير. فعلى سبيل المثال، لم يوجه إلا القليل من الانتباه حتى الآن إلى أنه، نظراً لتطور وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة، يلزم اتخاذ التدابير الفعالة لمنع هذه الرقابة على وسائط الإعلام بشكل يتعارض مع حق كل فرد في حرية التعبير بطريقة لا تنص عليها الفقرة 3.

وفيما تقدم من تقارير الدول الأطراف تمت الإشارة فيها على أن حرية التعبير مضمونة بمقتضى الدستور أو القانون. إلا أنه، في سبيل معرفة نظام حرية التعبير بالضبط، في القانون وفي الممارسة، يلزم أن تحصل اللجنة بالإضافة إلى ذلك على معلومات وثيقة الصلة عن الأحكام التي تُعرِّف نطاق حرية التعبير أو التي تضع قيوداً معينة، وسائر الشروط التي تؤثر فعلياً على ممارسة هذا الحق. والتفاعل بين مبدأ حرية التعبير وهذه الحدود والقيود هو الذي يحدد النطاق الفعلي لحق الفرد.

وينبغي أن تتضمن أي نظرة كاملة للتدابير اللازمة لممارسة الحق في حرية التعبير، مدى التزام الدول الأطراف بالفقرة 3 من المادة 19 من العهد التي تشير صراحةً بأن ممارسة الحق في حرية التعبير تستتبع واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى هذا، يجوز إخضاع هذا الحق لبعض القيود، قد تتصل إما بمصالح أشخاص آخرين أو بمصالح المجتمع ككل. إلا أنه، عندما تفرض دولة طرف بعض القيود على ممارسة حرية التعبير، لا يجوز أن تعرض هذه القيود الحق نفسه للخطر. وتضع الفقرة 3 شروطاً، ولا يجوز فرض القيود إلا بمراعاة هذه الشروط: ويجب أن ينص القانون على هذه القيود؛ ولا يجوز أن تفرض إلا لأحد الأهداف المبينة في الفقرتين الفرعيتين (أ) و(ب) من الفقرة 3؛ ويجب تبريرها بأنها ضرورية للدولة الطرف لتأمين أحد تلك الأهداف.

عاشرا . متابعة تنظيم مواعيد تقديم التقارير:

يقصد بنظام تقديم التقارير التزام جميع الدول الأعضاء في العهد بتقديم تقارير منتظمة عن كيفية تنفيذ الحقوق إلى اللجنة. ويتم تنظيم مواعيد تقديمها تقديم الدول بداية تقرير أولي بعد عام من الانضمام في العهد وتقدم التقارير فيما بعد بناء على طلب اللجنة، عادة ما يكون ذلك كل أربع سنوات. على سبيل المثال، إذا أخذنا الجزائر نموذجا، نلاحظ أن موعد تقديمها التقارير الأولية[32] كان في1990/11/12، وتاريخ استلامه في 1991/15/4، وتاريخ النظر فيه 1992/25/4 . أما موعد التقارير الأولية للدول الأطراف المقرر تقديمها في عام 1973 فكان بالنسبة للجزائر[33] في 1973/15/3، وتاريخ استلامه 1973/31/12، وتاريخ النظر فيه 1974/1/4 .

وتقضي المادة 40 من العهد أن توافي الدول الأطراف اللجنة بتقرير عن الكيفية التي تنفذ بها كل واحدة من الفقرات والفقرات الفرعية من العهد التي يحدد نصها التزامات الدول، وبتنظيم مواعيد تقديم التقارير، بعد أن التزمت جميع الدول بتقديمها، وهذا في حد ذاته يمثل تقدما ملحوظا في مجال تنفيذ أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان[34]، وبناء عليها يتعين تقديم تقارير خلال سنة واحدة من بدء نفاذ العهد وذلك بالنسبة للدول الأطراف المعنية، وفيما بعد ذلك، عندما تطلب اللجنة ذلك. ولكن اللجنة لاحظت بأن الجزء الأول فقط من حكم المادة 40 من العهد الذي يطلب تقديم تقارير أولية، قد طبق بصفة منتظمة[35]. ولاحظت أيضا، في تقاريرها السنوية، أن عددا قليلا من الدول قدم تقاريره في الوقت المحدد. وقد قدمت معظم التقارير متأخرة عن موعدها، وكانت مدة التأخير تتراوح بين عدة أشهر وعدة سنوات. كما لاحظت أن بعض الدول

الأطراف لم توف بالتزامها حتى الآن بالرغم من المذكرات المتكررة والتدابير الأخرى التي اتخذتها اللجنة.

لكن وبالرغم من هذا، فإن معظم الدول الأطراف قد شرعت، ولو بشيء من التأخير، في حوار بناء مع اللجنة، وهذا يعني أنه لا بد للدول الأطراف، من أن تتمكن عادة من الوفاء بالتزامها بتقديم التقارير في الوقت المحدد المنصوص عليه في الفقرة (1) من المادة 40، وأنه سيكون في مصلحة هذه الدول أن تفعل ذلك في المستقبل. وعند التصديق على العهد ينبغي أن تهتم فورا بالتزامها بتقديم التقارير، لأن الإعداد المناسب لتقرير شامل لهذا العدد الكبير من الحقوق المدنية والسياسية يتطلب بالضرورة وقتا طويلا.

وقد يطرح سؤال مهم في هذا الشأن، لماذا يتم التزام جميع الدول موافاة اللجنة بتقارير عن الخطوات التي اتخذتها تنفيذا للعهد؟ يعود السبب كي تراقب اللجنة تنفيذ الدول الأطراف للعهد، وبالتالي تقوم اللجنة بفحص كل تقرير، وتعرب عما يقلقها وتقدم توصياتها إلى الدولة الطرف في شكل "ملاحظات ختامية". بعبارة أدق ينبغي للدول، بعد الرجوع إلى أحكام العهد، أن تهدف عند إعداد تقاريرها إلى توفير بيان موجز وواضح بالتدابير التشريعية والتنفيذية، أي التدابير الإدارية أو غير التشريعية، القائمة أو المتوخاة؛ والإجراءات التنفيذية التي اتخذت أو المتوخى اتخاذها؛ وغير ذلك من إجراءات، إن وجدت، مما تم اتخاذه بالفعل لتنفيذ نص وروح العهد، أو يتوخى اتخاذها؛ والخطوات التي يجري اتخاذها لتحسين التعاون الدولي في المجالات التي يشملها العهد، وغير ذلك من الجهود التي تبذلها الدول في المجالات التي يغطيها العهد. وتستطيع اللجنة أن تلتمس، حسب الاقتضاء، مزيدا من المعلومات أو الإيضاحات من الدول الأعضاء بشأن محتوى التقارير.

حادي عشر . متابعة احترام الحقوق في حالات الطوارئ:

يقصد بحالة الطوارئ، نظام استثنائي محدد في الزمان والمكان لمواجهة ظروف طارئة وغير عادية تهدد البلاد أو جزءاً منها، وذلك بتدابير مستعجلة وطرق غير عادية في شروط محددة ولحين زوال التهديد. كما تعرف بفرض إجراءات وأوامر وقرارات خطرة، تكون في الغالب ماسه بحقوق الإنسان الأساسية للفرد. وبناءً على هذا التعريف يتضح لنا أن إعلان حالة الطوارئ في بلد أو إقليم ما يستوجب قرارات وقوانين خاصة بتلك المنطقة، خلافا لما هو منصوص في الدستور الذي وجد لتنظيم الحكم والسياسة وتحديد الصلاحيات بين السلطات ورعاية شؤون الشعب، وتعلن حالة الطوارئ في حال عجز الدستور عن حماية أمن مواطنيه في الحالات التالية: 1) إعلان الحرب والحالات التي تهدد بوقوعها. 2) الاضطرابات الداخلية من تمرد أو انقلاب أو شغب يهدد الأمن والنظام. 3) الكوارث الطبيعية والبيئية.

ولقد تضمن العهد من خلال المادة 4 نصا يقضي بعدم التقيد بعدد من الحقوق المقررة عندما تنشأ حالة طوارئ عامة تهدد حياة أمة ويعلن عنها بصفة رسمية، وهو ما أثار عدة مشاكل للجنة عند النظر في تقارير بعض الدول الأطراف المقدمة بموجب تلك المادة. ولكنها كانت تطالب عند النظر في تقارير بعض الدول الأطراف باحترام الالتزامات الواردة في المادة 4 من العهد، إذ ترى أنه عندما تنشأ حالة طارئة عامة تهدد حياة أمة ويعلن عنها بصفة رسمية، فإنه يحق للدولة الطرف أن تعطل عددا من الحقوق بالقدر الذي يتطلبه الوضع وليس أكثر. ولا يحق للدولة الطرف، مع ذلك، أن تعطل بعض الحقوق المحددة، ولا يحق لها أن تتخذ تدابير تمييزية لأسباب مختلفة. وتلتزم الدولة الطرف كذلك بإعلام الدول الأطراف الأخرى فورا، عن طريق الأمين العام، بحالات التعطيل التي أجرتها وإعطاء الأسباب لذلك وذكر التواريخ التي ينتهي فيها التعطيل[36].

وتطالب الدول الأطراف بأن تضمن تقاريرها، ما هي الآليات المنصوص عليها في نظمها القانونية لإعلان حالة طوارئ، وأحكام القوانين ذات الصلة التي تنص على هذه الحالات. وتشير من خلال تقييمها لتقارير الدول أنه في حالة عدد قليل من الدول أنها لم تتقيد بكل وضوح بالتزاماتها المنصوص عليها في العهد، ولاحظت أنه كان من الصعب تحديد لا فحسب ما إذا كانت قد أعلنت رسمياً حالة الطوارئ، بل أيضاً ما إذا كانت الحقوق التي يحظر العهد عدم التقيد بها قد أبطل العمل بها وما إذا كانت الدول الأطراف الأخرى قد أبلغت بحالات عدم التقيد هذه والأسباب التي أدت إليها، أم لا.

وترى اللجنة أن التدابير المتخذة بمقتضى المادة 4 تدابير تتسم بطابع استثنائي ومؤقت ولا يمكن أن تستمر إلا خلال المدة التي يكون فيها بقاء الأمة ذاتها مهدداً، وأنه في أوقات الطوارئ، تصبح حماية حقوق الإنسان أهم مما عداها، وخصوصاً تلك الحقوق التي لا يجوز عدم التقيد بها. وتعتقد اللجنة أيضاً أن من الأهمية بمكان كذلك للدول الأطراف، في أوقات الطوارئ العامة، أن تبلغ الدول الأطراف الأخرى بطبيعة وحدود إجراءات عدم التقيد التي اتخذتها والأسباب المؤدية إلى ذلك، وكذلك أن توفي بالتزامها بتقديم التقرير بمقتضى المادة 40 من العهد، وذلك بالإفصاح عن طبيعة ونطاق كل حق لم يتم التقيد به وأن تشفع ذلك بالوثائق ذات الصلة.

ثاني عشر . متابعة التنفيذ الوطني للعهد:

يقصد بالتنفيذ الوطني أن تقوم الدول الأطراف في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وطبقا لأنظمتها القانونية والإدارية، باتخاذ ما يلزم من التدابير التشريعية لتعزيز العهد وحمايته ورصد تنفيذه، أو بإصدار قوانين ولوائح تكفل تنفيذ أحكام العهد وتعزيزه.

ويفرض العهد، بموجب المادة 2، بوضوح على كل دولة واجب اتخاذ أي تدابير لازمة مصممة لضمان تنفيذه على المستوى الوطني، وعلى تمكين

الجميع من الوصول إلى التمتع بأعلى مستوى بحقوقهم المدنية والسياسية. وهذا يتطلب اعتماد إستراتيجية وطنية لكفالة تمتع الجميع بتلك الحقوق، استناداً إلى مبادئ حقوق الإنسان التي تحدد أهداف هذه الإستراتيجية، وصياغة سياسات وما يقابلها من مؤشرات ومعايير مرجعية خاصة بتلك الحقوق. كما ينبغي أيضا للإستراتيجية الوطنية لتنفيذ الحقوق المدنية والسياسية أن تحدد الوسائل والموارد المتاحة لبلوغ الأهداف المقررة بشكل استنسابي[37].

وفي هذا السياق، تطالب اللجنة من الدول الأطراف انطلاقا من المادة 2 من العهد، بأن يتم التنفيذ ليس على مستوى القوانين الدستورية أو التشريعية فقط، حيث لا تكون في حد ذاتها كافية في كثير من الأحيان، ولكن من الضروري اختيار وسيلة تنفيذ أخرى في أراضيها داخل الإطار المحدد في تلك المادة، وعلى سبيل المثال القيام بنشر العهد بجميع اللغات الرسمية للدولة، واتخاذ خطوات حتى تتعرف السلطات المعنية على مضمون العهد كجزء من تدريبها. ومن المستصوب أيضا التعريف بتعاون الدولة الطرف مع اللجنة.
وتقصد اللجنة من ذلك أن يعرف الأفراد ما هي حقوقهم المدنية والسياسية بمقتضى العهد والبروتوكول الاختياري، وكذلك أن تعلم جميع السلطات الإدارية والقضائية ما هي الالتزامات التي التزمت بها الدولة الطرف بمقتضى العهد.

جدير بالذكر أن تعهد الدول الأطراف، في المادة 2 (2)، "بأن تتخذ الخطوات اللازمة"، وهو تعهد ليس، في حد ذاته، مقيدا أو محدودا باعتبارات أخرى. ويمكن أيضاً تقدير المعنى التام لهذه العبارة بملاحظة بعض صياغاتها المختلفة باللغات الأخرى. ففي النص الإنكليزي، تتعهد الدول الأطراف "بأن تتخذ خطوات" ("to take steps") ، وفي النص الفرنسي، تتعهد "بأن تعمل على" ("s'engagent à agir")، وفي النص الإسباني، تتعهد "بأن تعتمد تدابير" ("a adoptarmedidas"). وعليه، ففي حين أن الإعمال التام للحقوق ذات الصلة يمكن تحقيقه تدريجيا، فلا بد من اتخاذ خطوات باتجاه هذا الهدف

في غضون مدة قصيرة معقولة من الزمن بعد بدء نفاذ العهد بالنسبة إلى الدول المعنية. وينبغي أن تكون هذه الخطوات ملموسة ومحددة وتهدف بأقصى قدر ممكن من الوضوح إلى الوفاء بالالتزامات المعترف بها في العهد.

أما الوسائل التي ينبغي استخدامها للوفاء بالالتزام باتخاذ الخطوات اللازمة فهي مبينة في المادة 2(2) بوصفها "جميع السبل المناسبة،وخصوصاً سبيل اعتماد تدابير تشريعية". وتقر اللجنة بأهمية الإجراءات التشريعية أو غيرها لتنفيذ الحقوق المقررة في العهد. وقد لا يُستغنى عن التشريع الوطني في بعض الحالات. فقد يكون من الصعب، مثلا، ضمان مساواة الرجال والنساء بفعالية في غياب أساس تشريعي سليم لما يلزم اتخاذه من تدابير. وكذلك الشأن في ميادين مثل عدم إخضاع أي فرد للتعذيب أو لعقوبة أو معاملة قاسية أو غير إنسانية أو مهينة، وفيما يتعلق أيضا بالمسائل التي تناولتها المواد من 8 إلى 13، حيث يشكل التشريع عنصراً لا غنى عنه.

ومن بين التدابير الوطنية التي قد تعتبر مناسبة، إضافة إلى التشريع، توفير سبل التظلم القضائي فيما يتعلق بالحقوق التي يمكن، وفقا للنظام القانوني الوطني، اعتبارها حقوقا يمكن الاحتجاج بها أمام المحاكم. لكن اللجنة تلاحظ أن الدول الأطراف قد دأبت عموما على أن تقدّم في تقاريرها بدقة تفاصيل فيما يتصل على الأقل ببعض ما اتخذته من تدابير تشريعية في هذا الشأن. غير أنها تشدد على أن اعتماد تدابير تشريعية، على نحو ما يتوخاه العهد بالتحديد، لا يستنفد على الإطلاق كافة التزامات الدول الأطراف باتخاذ تدابير وطنية أخرى تكفل لكل شخص علاجا فعالا في حالة وقوع أي اعتداء على الحقوق والحريات[38] المقررة في العهد. وأن تكفل لكل من يطالب بمثل هذا العلاج، أن يفصل في حقه بواسطة السلطات المخصصة القضائية أو الإدارية أو التشريعية بموجب النظام القانوني للدولة فيما يتعلق بكل حق من الحقوق.

بيد أن الحكم النهائي في ما إذا كانت جميع التدابير المناسبة قد اتخذتها الدول الأطراف هو حكم يعود إلى اللجنة.

خاتمة:

توضح صياغة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وتاريخه القانوني وتفسيره الغائي أنه اتفاقية دولية تتوفر على قواعد تحد من تعاظم الآثار السلبية في كثير من الدول على حقوق الإنسان في ظل حالة السلم والنزاعات المسلحة والحملة العالمية لمكافحة الإرهاب، وتتوزع هذه القواعد على ثلاث فئات: فئة أولى تهدف إلى تعطيل ممارسة بعض الحقوق المنصوص عليها في العهد، وذلك بصفة مؤقتة خلال فترة سريان حالة الطوارئ، وفئة ثانية تلزم الدول الأطراف أي الحكومات بتقديم التقارير الأولية والدورية ووفق المعايير الدولية لأعداد هذه التقارير بعيداً عن الإطناب، والأخذ بالموضوعية طالما أن الدولة أصبحت أحد الأطراف في العهد. وفئة أخيرة، تضمن التزام الحكومات بالحقوق المنصوص عليها في العهد في مختلف الظروف، وبعبارة أخرى ترسخ الحقوق التي لا يجوز المساس بها بأي حال من الأحوال وهي: 1) الحق في الحياة، (المادة 6 من العهد). 2) الالتزام بعدم تعريض الأفراد للتعذيب أو المعاملة القاسية أو المهينة، (المادتان 6 ، 7). 3) تحريم كافة أشكال الاسترقاق والعبودية، (المادة 8). 4) عدم جواز حبس أي شخص بسبب العجز عن الوفاء بالالتزامات التعاقدية (المادة 11). 5) مبدأ عدم رجعية القوانين، (المادة 15). 6) الاعتراف للفرد بالشخصية القانونية، (المادة 16). 7) حرية الفكر والضمير والاعتقاد، (المادة 18).

وبالإضافة إلى ذلك، استحدثت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التي تعتبر من قبيل الآليات التعاهدية لتنفيذ القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، تحرص، عند مناقشتها للتقارير الدورية للدول الأعضاء في

العهد على تأكيد التذكير بأن الإجراءات التشريعية والأمنية التي ترى الدول، اتخاذها في نطاق تنفيذ التزاماتها بموجب العهد، يجب ألا تتناقض أو تنتقص من الالتزامات الدولية التي ارتضتها لحماية حقوق الإنسان عند انضمامها طواعية إلى العهد. ويظهر هذا على الخصوص عندما تريد تقييد أو تعطيل بعض الحقوق المنصوص عليها في العهد، فيكون ذلك على القدر اللازم فقط الذي تقتضيه حالة الطوارئ، وهو ما ينصرف إلى تحديد مده سريان حالة الطوارئ ونطاقها الجغرافي والمادي بما يراعى مبدأ التناسب مع الظروف التي استلزمت هذا الإجراء الاستثنائي.

وأخيرا، أصبحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان خبير بالقانون الدولي لحقوق الإنسان، لكونها تكفل تعزيزه وتسهم في نشره من خلال التعليقات والملاحظات الختامية التي تقدمها إلى الدول الأطراف، ويستند هذا الدور الكامل المعترف به للجنة ليس إلى فعليه كفالة متابعة تنفيذ حق معين بذاته ورد في مادة بعينها من العهد، بل على فعلية دورها في متابعة ذات الحق أو أحد أوجهه التي لا يكتمل إلا بها.

الهوامش:

1- تعتبر العدالة قاعدة اجتماعية أساسية لاستمرار حياة البشر مع بعضهم البعض، فالعدالة محور أساسي في الأخلاق وفي الحقوق وفي الفلسفة الاجتماعية، وهي قاعدة تنطلق منها بحوث إيجاد المقاييس والمعايير الأخلاقية والقانونية.

2-يُ عرِّف علماء المسلمين العدل بصورة عامة على أنه نقيض (الظلم)، والذي اُصطلح على أنه: وضع الشيء في غير موضعه ويعني حرفياً الإجحاف أي إعطاء الناس أقل مما يستحقونه.

3- تنقسم العدالة من الناحية النظرية إلي نوعين، الأول هو: العدالة التبادلية، التي تقوم علي المساواة المطلقة، بشكلها الرياضي البحت. والثاني هو: العدالة التوزيعية، التي تقوم علي مبدأ الاستحقاق، أي أن يحصل كل فرد علي ما يستحقه وفق إمكاناته واستعداداته وظروفه. أما من الناحية التطبيقية فإن العدالة أخذت عدة أوجه، في مقدمتها العدل القانوني، الذي يدور حول نزاهة القضاء، والعدل الاجتماعي، الذي يتماس مع المساواة في مبدأ تكافؤ الفرص، ويمتد إلي منع التظالم البشري، الذي يحول دون وجود توازن اجتماعي، أو توفير احتياجات الإنسان الضرورية، من غذاء وإيواء ودواء.. إلخ، وحق الإنسان في التأمين ضد مختلف الأخطار التي تهدد حياته، وضد العجز والشيخوخة والبطالة، أي حقه في العيش الكريم اللائق بإنسانيته.

4- تشكل العدالة مصدرا من مصادر القانون فالقضاء يلجأ إلى استقراء مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة عندما يعجز عن إيجاد حل للنزاع المعروض عليه في المصادر الرسمية السابق التطرق لها.

5- انظر الدورة الحادية والعشرون (1984)، التعليق العام رقم 13: المادة 14 (إقامة العدل). وأيضا الوثيقة: HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol.I)

6-انظر وثيقة: HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol.I)

7- انظر المادة 7، الجملة الثانية.

8- نصت الفقرة (2) من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة المتعلقة بأهداف ومبادئ الأمم المتحدة ونص على "إنماء العلاقات الودية بين الأمم، على أساس

احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام". بالإضافة إلى المادة الخامسة والخمسين من الفصل التاسع الخاص بالتعاون الدولي والاقتصادي والاجتماعي، ويتضمن ما يلي: "رغبته في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة ودية بين الأمم، مؤسسه على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بيت الشعوب، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها". إذ يعتبر هذا المبدأ في المادة الخامسة والخمسين أساساً لخلق شروط الاستقرار والرفاه اللازمين لعلاقات الصداقة والسلام بين الأمم الأخرى، إلا أن غموض مضمون هذا النص، أدى إلى استمرار الصراع في تفسير هذا المبدأ، واستمرار الصراع بلغ حده بين الدول الاستعمارية والدول المناهضة للاستعمار".

9- يأخذ حق تقرير المصير عدة معاني أخرى تشمل: 1) حق الشعوب في الاستقلال. 2) حق الشعوب في الانفصال؛ وهذا الانفصال لا يكون للأقلية عن البلد الأصلي، حرصا على وحدة وتماسك الدول وعدم تفتتها ، ولو طبق الانفصال على الأقليات التي تعيش داخل الدول المختلفة لأدى ذلك إلى تفسخ هذه الدول وانهيار النظام الدولي المعاصر. 3) حق اختيار نظام الحكم الذي يناسب الشعوب ويلبي احتياجاتها. 4) هو ممارسة حقوق الإنسأن المختلفة في ضوء الإعلان العالمي لحقوق الإنسأن. 5) حق ممارسة كافة حريات الإنسان السياسية والااقتصادية. 6) حق تقرير المصير مبدأ ضروري من أجل استمرار الحياة. 7) حق تقرير المصير يعنى حق الشعوب في اختيار نظام الحكم الذي يناسبها ، بما فيها شعوب الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والمشمولة بالوصاية. 8) حق تقرير المصير مبدأ ضروري من أجل إحقاق الحق السياسي للشعوب، وإنكاره يعنى حرمانها من ممارسة سيادتها واستقلالها ، وفرض أوضاع عليها مرفوضة دولياً. 9) يصعب تطبيق حق تقرير المصير على شعب لا يعيش على أرضه. 10 لا يعتبر حق تقرير المصير مبدأ سياسيا فحسب بل يعتبر من أهم مبادئ القانون الدولي ومن أهم مبادئ حقوق الإنسان. 11) إن احتلال أراضي الغير بالقوة، هو إنكار لحق تقرير

المصير. 11) حق تقرير المصير الذي يعترف به فقه القانون الدولي، هو الحق في ممارسة الديمقراطية بجميع أشكالها وهو حق قانوني دولي.

10- انظر الدورة الحادية والعشرون (1984). الوثيقة: HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol.I)

11- سورة المائدة، الآية 32.

12- تعطي هذه الآية معنى شموليا للحياة، ومعنى للإنسانية بحد ذاتها، فمن يقتل إنسانا بلا ذنب يقتل الإنسانية، وعلى هذا المنوال ما يروى عن النبي الكريم قوله: "الإنسان بنيان الله، ملعون من هدم بنيان الله"، فإن حق الحياة ينبع من قرار الله بإيجاد الإنسان، الإنسان شاهد على الله، شاهد على قدرته ورحمته ووجوده قبل كل شيء، فحق الإنسان بحياته يعني ديمومة الحضور الإلهي بشكل وآخر، أي بصرف النظر عن فلسفة هذه الديمومة ومعناها.

13- انظر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة السادسة عشرة (1982)، التعليق العام رقم 6، المادة 6. وكذلك وثيقة الأمم المتحدة.HRI\GEN\1\Rev.1

14- تتسم المادة 6(1) بأهمية بالغة لأنها تقرر ضمان الحماية من الحرمان التعسفي للحياة.

15- لاحظت اللجنة من خلال تقارير بعض الدول أن عددا منها قد ألغت بالفعل عقوبة الإعدام أو أوقفت تطبيقها، غير أن تقارير أخرى تبين أن التقدم المحرز نحو إلغاء عقوبة الإعدام أو الحد من تطبيقها غير كاف بالمرة.

16- أن القانون الدولي الإنساني بأكمله ينجم عن التوازن بين مبدأ الإنسانية، ومبدأ الضرورة، أي واجب السلطات العامة أن تثبت أركان الدولة وتدافع عن سلامة أراضيها وتحافظ على الأمن. ويمثل ذلك المواجهة الأبدية بين المصلحة العليا للدولة والواجب المعنوي.

17- تظهر أهمية هذه الفقرة من كون اتفاقيات جنيف تنبثق من مبدأ الإنسانية بلا شك، بل ومن الفطرة السليمة إلى حد كبير. والدليل على ذلك أنه إذا اقترح على بعض الطلبة المشاركين في حلقات دراسية والذين كانوا على جهل تام باتفاقيات جنيف أن يتصوروا ما ينبغي النص عليه لتنظيم مسألة أسرى الحرب. فهؤلاء كانوا يلاحظون في

نهاية التدريب أنهم اختلقوا الخطوط العريضة لاتفاقية سنة 1949 بشأن معاملة أسرى الحرب.

18- انظر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة السادسة عشرة (1982)، التعليق العام رقم 9، المادة 10. أنظر أيضا ثيقة الأمم المتحدة.HRI\GEN\1\Rev.1 ، وقد حل محل التعليق رقم 9 التعليق العام رقم 21 (الدورة الرابعة والأربعون، 1992).

19- يمثل أحد مبادئ القانون الدولي الإنساني.

20- تضمن حق الشخص في "الحرية" و"الأمان". كل من المادة 9 الفقرة 1 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة 6 من الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب والمادة 7 الفقرة 1من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان والمادة 5 الفقرة 1 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان جميعها.

21- انظر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة السادسة عشرة (1982)، التعليق العام رقم 8، المادة 9. وانظر أيضا وثيقة الأمم المتحدة.HRI\GEN\1\Rev.1

22- قدم عدد كبير من البلدان معلومات غير كافية عن الممارسات الفعلية فيما يتعلق بهذه المسألة.

23- نشير إلى أن محكمة العدل الدولية أصدرت في قضية الرهائن الأمريكيين المحتجزين في طهران، حكما يوم 24 أيار/مايو 1980 يقضي بإدانة إيران وإلزامها فورًا بالإفراج عن الرهائن الأمريكيين. ولقد استمرت قضية الرهائن لمدة سنة وأربعة أشهر، وكان رد فعل الأمريكيين على احتجاز الرهائن:

1. تحرك الأسطول الأمريكي إلى المياه القريبة من الساحل الإيراني.
2. التهديد باحتلال أبار النفط .
3. تجميد أرصدة إيران البالغة 9 بلايين دولار في البنوك الأمريكية.
4. شن الحملات الإعلامية ضد النظام الحاكم في إيران.
5. تقديم الاقتراح إلى السوق الأوربية المشتركة بالمقاطعة الاقتصادية ووقف معاملاتهم التجارية مع إيران، وقد نفذت بعض الدول هذا الاقتراح وأوقفت صادراتها إلى إيران. وأنذرت دول أخرى إيران بأنها ستقف مع شريكاتها في المقاطعة الاقتصادية إذا ما استمرت في حجزها للرهائن.

24- انظر لتعليق العام رقم 28 (المادة 3 – (التساوي في الحقوق بين الرجل والمرأة) الوارد في وثيقة الأمم المتحدة HRI/GEN/1/Rev.5، مجموعة التعليقات العامة والتوصيات العامة التي اعتمدتها هيئات معاهدات حقوق الإنسان (يشار إليها أدناه بـ مجموعة التعليقات العامة الصادرة عن الأمم المتحدة)، الصفحة 168، الفقرة2.

25- نص الدستور الجزائري المعدل عام 2008 في مادتين على المساواة، الأولى هي المادة 31 التي تقول: "تستهدف المؤسسات ضمان مساواة كل المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات...."، والثانية هي المادة 55 التي تنص على المساواة في الحقوق:" لكل المواطنين الحق في العدل"، بحيث تشمل الرجال والنساء وتتنوع الحقوق التي يجب أن تتساوى جميع الأفراد فيها، إذ تشمل المساواة أمام القانون التي تعد نقطة البداية في التطبيقات المختلفة لمبدأ المساواة، ثم المساواة في ممارسة الحقوق السياسية بالنسبة للمواطنين، والمساواة في تولي الوظائف العامة وفي الانتفاع بخدمات المرافق العامة وأخيرا المساواة أمام العدالة.

26- انظر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة الثالثة عشرة (1981)، التعليق العام رقم 4. ثم الوثيقة: (Vol.I) HRI/GEN/1/Rev.9

27- يتعلق جوهر هذه المادة بالمادتين 2(1) و26 من العهد.

28- تعني أنه يجب أن يتاح للرجل والمرأة الوصول الكامل والذي لا يعوقه عائق إلى المؤسسات القانونية السائدة في البلد، وأهليتهما للملكية وإبرام العقود وممارسة الحقوق المدنية والسياسية. وهو ما يجعل معاملة المرأة بوصفها شخصا أمام القانون ولا تعامل معاملة الأشياء التي ستعطى هي وما يملكه الزوج المتوفي إلى الأسرة.

29- انظر لتعليق العام رقم 28 (المادة 3 – (التساوي في الحقوق بين الرجل والمرأة) الوارد في وثيقة الأمم المتحدة HRI/GEN/1/Rev.5، مجموعة التعليقات العامة والتوصيات العامة التي اعتمدتها هيئات معاهدات حقوق الإنسان (يشار إليها أدناه بـ مجموعة التعليقات العامة الصادرة عن الأمم المتحدة)، الصفحة 171، الفقرة 19.

30- تنص المادة 19 على ما يلي: 1. لكل إنسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة؛ 2. لكل إنسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها؛ 3. تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة 2 من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة".

31- انظر اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة التاسعة عشرة (1983)، التعليق العام رقم 10، المادة 19. ثم وثيقة الأمم المتحدة.HRI\GEN\1\Rev.1 .

32- أنظر رمز الوثيقة CCPR/C/62/Add.1

33- انظر رمز الوثيقة CERD/C/R.50/Add.9

34- تنص المادة 40 من العهد: 1) تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بتقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها والتي تمثل إعمالا للحقوق المعترف بها فيه، وعن التقدم المحرز في التمتع بهذه الحقوق، وذلك : (أ) خلال سنة من بدء نفاذ هذا العهد إزاء الدول الأطراف المعنية، (ب) ثم كلما طلبت اللجنة إليها ذلك. 2) تقدم جميع التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيلها إلى اللجنة للنظر فيها. ويشار وجوبا في التقارير المقدمة إلى ما قد يقوم من عوامل ومصاعب تؤثر في تنفيذ أحكام هذا العهد. 3) للأمين العام للأمم المتحدة، بعد التشاور مع اللجنة، أن يحيل إلى الوكالات المتخصصة المعنية نسخا من أية أجزاء من تلك التقارير قد تدخل في ميدان اختصاصها. 4) تقوم اللجنة بدراسة التقارير المقدمة من الدول الأطراف في هذا العهد. وعليها أن توافي هذه الدول بما تضعه هي من تقارير، وبأية ملاحظات عامة تستنسبها. وللجنة أيضا أن توافي المجلس الاقتصادي والاجتماعي بتلك الملاحظات مشفوعة بنسخ من التقارير التي تلقتها من الدول الأطراف في هذا العهد. 5) للدول الأطراف في هذا العهد أن تقدم إلى اللجنة تعليقات على أية ملاحظات تكون قد أبديت وفقا للفقرة 4 من هذه المادة".

35- اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة الثالثة عشرة (1981)، التعليق العام رقم 1، الالتزام بتقديم التقارير. ثم وثيقة الأمم المتحدة.HRI\GEN\1\Rev.1

36- انظر: اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة الثالثة عشرة (1981)، التعليق العام رقم 5، المادة 4. وأيضا وثيقة الأمم المتحدة.HRI\GEN\1\Rev.1

37- انظر الوثيقة:(HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol.I

38- نشير إلى أن الجزائر تبنت في جميع دساتيرها منذ الاستقلال الحقوق والحريات ابتداء من دستور 1964 إلى غاية أخر دستور معدل لها عام 2008. وتتعلق الحقوق والحريات بشخصية الإنسان، وبكيانه وحياته. انظر على سبيل المثال المادة 29 إلى 59 من دستور 1996 المنشور في الجريدة الرسمية رقم 76 المؤرخة في 08 كانون الأول/ديسمبر 1996، المعدل في عام 2008.

بدائـــــل إقامـــــة الدعـــــوى العموميـــــة

د/ دريسي جمال

كلية الحقوق – جامعة الجزائر 1

مقدمة:

إن التوجه الحديث الذي يرسم المعالم التشريعية المستقبلية للإجراءات الجزائية يصبو نحو خلق بدائل لإجراءات إقامة الدعوى العمومية، وهو الاتجاه الذي يفسر إحلال طرق بديلة لإقامة الدعوى العمومية، وقد جاءت بهذه البدائل المبادئ المقررة في العدالة الجنائية التصالحية غير أن هذه الأخيرة ليست بنظام جديد جاء ليمحو أو ليخلف النظام القديم الذي كان سائدا بل تعتبر كمكمل للعدالة الجنائية التقليدية في بعض الجرائم وبديلا لها في أحيان أخرى، فكلاهما متكاملان ويشكل كتلة واحدة يهدف إلى توجيه السياسة العقابية من طابعها الردعي إلى تسوية النزاع القائم بين أطراف الدعوى العمومية وإنهاء الدعوى العمومية بطرق رضائية وتفاوضية وذلك بسلوك طريق الإصلاح والتصالح.

فتقليديا تمر الدعوى العمومية بمراحل إذ بمجرد وصول نبأ وقوع الجريمة إلى علم الجهات المختصة يتم اتخاذ كل السبل بغية التوصل إلى حقيقة الجريمة وتسليط الجزاء على مرتكبها وهنا تبرز أهمية الإثبات الجنائي الذي يكون الغرض منه التدليل على وقوع الجريمة وتحديد مسؤولية مرتكبها[1]، وهو إقامة الدليل الذي يبنى عليه الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي إما بقيام الجريمة ونسبتها إلى شخص معين بصفته فاعلا أو شريكا فيها أو بنفيها عنه.

إن هذا التوجه الذي عرف مؤخرا في ظل السياسة العقابية بإقرارها للطرق بدل المتابعة تفرضه عدة ظروف منها الرغبة في إصلاح ذات البين وتحقيق أغراض العقوبة التي لم تعد ترمي إلى الردع فقط بل أصبح لها غرض إصلاحي تفاوضي تهدف بالأساس إلى إحلال الصلح بين أطراف الدعوى العمومية بقدر يفوق اهتمامها بمعاقبة الجاني، كما أن من بين الأسباب أيضا هو عدم كفاية أساليب الردع في التصدي للجريمة ومنع العودة إليها لذا فمن دواعي اللجوء إلى الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية هو إيجاد حلول مرنة ترمي إلى إعادة النظر في الاستراتيجيات المساعدة على التقليص من حجم الجريمة والبحث عن السبل المثلى التي يتم فيها تقليص حجم القضايا المعروضة على القضاء واختصار الإجراءات وذلك بتفعيل دور أطراف المتخاصمة في إنهاء الدعوى العمومية، فتكون المصلحة الفردية لأطراف الدعوى العمومية أولى بالرعاية من المصلحة العامة كالحفاظ على تلاحم الأسرية وترجيح مصلحة المتضرر من الجريمة من خلال ضمان حقوقه وتسهيل طريق الوصول تعويض بعيدا عن الإجراءات المعقدة، بل يمتد هذا الاهتمام إلى ما هو في صالح الجاني ويبرز ذلك من خلال إتاحة له الفرصة في سلوك طريق سهل مرن يمكن من خلاله إصلاح الضرر الناتج عن فعله المجرم، ويعد قبوله للحلول وإقراره لتلك الطرق البديلة بمثابة اعتراف منه بالجريمة.

سأحاول في هذا المقال معالجة تلك النقاط المتعلقة ببدائل إجراءات إقامة الدعوى العمومية وذلك بإضفاء الضوء على مختلف الآراء التي قيلت بشأنها وإبراز موقف التشريعات المقارنة بما فيها التشريع الجزائري وذلك انطلاقا من الخطة التالية:

- الفصل الأول: ماهية بدائل إقامة الدعوى العمومية

المبحث الأول: مفهوم بدائل إقامة الدعوى العمومية

المبحث الثاني: الطبيعة القانونية لبدائل إقامة الدعوى العمومية

- الفصل الثاني: أشكال الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية ونطاقها

المبحث الأول: أشكال الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية

المبحث الثاني: نطاق تطبيق الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية

الفصل الأول: ماهية بدائل إقامة الدعوى العمومية

نظرا للأهمية التي تكتسيها بدائل إقامة الدعوى العمومية كحل بديل لإجراءات المتابعة الجزائية ولبلوغ غاياتها كان لابد من التطرق إلى مفهومها وتحديد طبيعتها في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: مفهوم بدائل إقامة الدعوى العمومية

إن بدائل إجراءات إقامة الدعوى العمومية تحمل في طياتها عدة معاني فهو الرغبة في المصالحة وإصلاح ذات البين، فلابد من تحديد مدلولها والتطرق إلى مبرراتها في ما يلي:

المطلب الأول: تعريف بدائل إقامة الدعوى العمومية

أولا: المدلول القانوني لبدائل إجراءات إقامة الدعوى العمومية

أقرت التشريعات الجنائية بالطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية إلا أنها اكتفت بالإشارة إليها في نصوص متفرقة تضمنها قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائية هذا ما يفسر أن الطرق البديلة لإجراءات إقامة الدعوى

العمومية بمثابة جزء لا يتجزأ عن العدالة الجنائية التقليدية بل تعد مكملا لها في بعض الحالات كما سنرى عند عرض الطبيعة القانونية لتلك البدائل.

ومن بين تلك التشريعات نجد أن التشريع الألماني إذ سمح بتطبيق تلك الطرق البديلة على الجرائم الطفيفة وصار بإمكان المدعي العام والمحاكم إنهاء إجراءات الدعوى الجنائية إذا ما بذل الجاني جهودا مناسبة للتعويض عن الأضرار التي تسبب فيها كما أن الدولة ملزمة بأن تدفع تعويضات لضحايا أعمال العنف التي ترتكب عمدا وتطبق الوساطة في الجرائم التي يتورط فيها الشباب فقد تضمن القانون التمهيدي المؤرخ في 2 فبراير 1974 المتضمن قانون العقوبات إنشاء إجراءات جديدة منصوص عليها في المادة 153 منه وهو عدم إجراء المتابعة بشرط الوفاء بالتزام أو أكثر المشروطة على الجاني ثم اتسعت الممارسة القضائية حتى أقرها المشرع الألماني في القانون الصادر في 11 جانفي 1993 وبموجبها وضع إجراءات مبسطة وتهدف إلى تسوية النزاعات دون محاكمة الفاعل وبدون معاقبته أو تسجيل ذلك في سجله القضائي[2]. وقد تضمنت المادة 3 من التوصية الأوروبية للمجلس الاستشاري للمدعي العام المؤرخة في 6 أكتوبر 2000 دور النيابة العامة في نظام العدالة الجنائية إذ نصت على انه " يكون لوكيل الجمهورية تقرير تدابير بديلة للمتابعة الجزائية " وتبين المادة 23 من التوصية أن لوكيل الجمهورية السهر على ما إذا كانت تدابير العدالة الجنائية تحقق الغرض المنشود بقدر من السرعة لإمكان تطبيق الطرق البديلة، وقد ورد تعريف الطرق البديلة اقامة الدعوى العمومية في هذه التوصية بأنها إجراءات مستحدثة ترمي إلى التخلي النهائي أو المؤقت أو بشروط في الحالات التي تكون فيها الجريمة مرتكبة تلزم الفاعل بالتعويض أو إصلاح الضرر أو ترتب عقوبة مع وقف التنفيذ أو حرمانه من بعض الحقوق ويضع قانون

الإجراءات الجزائية استثناءات تتعلق بتطبيق تلك التدابير منها الحالات التي تكون فيها المتابعة الجزائية غير مجدية وكذا الحالات التي يمكن فيها إقرار التعويض المالي وفي الحالات التي تتعلق القضايا المثارة بالقصر[3].

ثانيا: مدلول بدائل إقامة الدعوى العمومية حسب تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة لسنة 2002:

تطرق المؤتمرون في تقرير الأمين العام للمجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة إلى تعريف بدائل اقامة الدعوى العمومية تحت عنوان العدالة الجنائية التصالحية وذلك وفقا للقرار 26/1999 14/2000 المقدم إلى لجنة منع الجريمة والعدالة الجنائية[4] إذ أعربت الفيليبين في التقرير بأن الطرق البديلة للمتابعة الجزائية هي "تدبير بديل في نظام العدالة الجنائية وهي ليست عقابية في طبيعتها بل تسعى إلى إقامة العدل على الجناة والضحايا على السواء بدلا من ترجيح الكفة بقوة لصالح أحد أصحاب المصلحة في غير مصلحة الطرف الآخر وتسعى إلى توطيد العلاقات الاجتماعية وتسعى إلى التصدي للأضرار الواقعة في فعل الضرر والمعاناة التي تنتج عنه"، واقترحت الولايات المتحدة في التقرير تطبيقا عمليا للطرق البديلة لاقامة الدعوى العمومية الذي ينبغي أن يقوم على مجموعة مشتركة من المبادئ التي أوصت بها المعاهد الوطنية للإصلاح بشأن العدالة الجنائية التصالحية وهي أن:

- الجريمة هي إساءة للعلاقات الإنسانية
- الضحايا والمجتمع هم محور إجراءات العدالة
- الأولوية الرئيسية لإجراءات العدالة هي مساعدة الضحايا
- الأولوية التالية هي استعادة الوضع السليم للمجتمع المحلي بقدر الإمكان

- يتحمل الجاني المسؤولية تجاه الضحية والمجتمع عن الجرائم المرتكبة

- يكتسب الجاني شكلا محسنا من الأهلية والفهم نتيجة لتطبيق بدائل اقامة الدعوى العمومية

موقف المشرع الجزائري:

نص المشرع الجزائري عن بعض الطرق البديلة لاقامة الدعوى العمومية منها ما تنص عليه المادة 6 من قانون الإجراءات الجزائية حيث جاء في فقرتها الثالثة " تنقضي الدعوى العمومية في حالة سحب الشكوى إذا كانت شرطا لازما للمتابعة" وما تضمنته الفقرة الرابعة " كما يجوز أن تنقضي الدعوى العمومية بالمصالحة إذا كان القانون يجيزها صراحة".

ومن منطلق هذه المادة نجد العديد من النصوص الواردة في قانون العقوبات تكرس ما ورد في المادة 6 ق.ا.ج منها المواد 298، 299، 303 مكرر، 329 مكرر، 330 331، 339 قانون العقوبات، كما تضمن قانون الإجراءات الجزائية تطبيقا للطرق البديلة ويبرز ذالك من خلال المواد 381 إلى 393 منه ويتمثل الإجراء بدفع غرامة الصلح كبديل تنقضي بموجبه الدعوى العمومية.

ثالثا: المدلول الفقهي لبدائل إجراءات إقامة الدعوى العمومية

تعرض شراح القانون الجنائي إلى موضوع بدائل إقامة الدعوى العمومية، فمنهم من اعتبرها بأنها بمثابة عدول المشتكي عن شكواه إذا ما رأى في ذلك مصلحة وهي أيضا تنازل من الهيئة الاجتماعية عن حقها في رفع الدعوى الجزائية على المخالف إذا دفع مبلغاً معيناً في أجل محدد وهذا التنازل تبرره المصلحة العامة[5] ويكون التصالح منصبا على تفاعل إرادتين على إتمامه وهو بذلك يعد بمثابة عقد رضائي بين طرفين الجهة المختصة من

ناحية والمتهم من ناحية أخرى، أما الصلح فهو تلاقي إرادة المتهم وإرادة المجني عليه وهو أسلوب لإنهاء المنازعة بطريقة ودية، ويكون التصرف الذي يتم بموجبه التراضي ويستلزم تنازل الأطراف مشكل من ركنين أولهما الموافقة الودية وثانيها التنازلات وبالتالي يعد الصلح التراضي مع المتهم لأسباب تتعلق بالسياسة الجنائية[6] إذ يعتبر البعض بأنه بمثابة إجراء غير قضائي تقرره النيابة العامة قبل تحريك الدعوى الجنائية بهدف تعويض المجني عليه ووضع حد للمتاعب التي خلفتها الجريمة[7].

المطلب الثاني: مبررات بدال إجراءات إقامة الدعوى العمومية

تباينت الآراء واختلفت وجهات النظر حول مبررات الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية:

أولا: الاتجاه المؤيد للطرق البديلة: من بين المبررات الايجابية للطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية ما تضمنه مؤتمر الأمم المتحدة الثاني عشر لمنع الجريمة والعدالة الجنائية حول الاستراتيجيات وأفضل الممارسات من أجل الحيلولة دون اكتظاظ المرافق الإصلاحية المنعقد في 2010 بسلفادور البرازيلية[8] الذي بحث مسألة عدم كفاءة في نظام إجراءات العدالة الجنائية التقليدية إذ لوحظ ما يلي:

1- الإفراط في اللجوء إلى السجن في السياسة العقابية للعدالة الجنائية التقليدية

2- عدم كفاية النص على تدابير وإجراءات بديلة في العدالة الجنائية التقليدية

4 - فشل العدالة الجنائية التقليدية في وضع تدابير تمنع العودة إلى الجريمة

5- نقص برامج الإصلاح وقلة استخدامها

6-فشل العدالة الجنائية التقليدية في بعث الاتصال بين الأفراد وعجزها في تهدئة النزاعات الناشئة بينهم

7- فشل العدالة الجنائية التقليدية في خصخصة الدعوى العمومية[9] وتخفيف العبء على الجهات القضائية[10]

فالطرق البديلة لإجراءات إقامة الدعوى العمومية تهدف إلى تقليص العيوب التي كانت سائدة في العدالة الجنائية التقليدية وذلك من خلال إشراك دور الأطراف في الدعوى العمومية.

ثانيا: الاتجاه المعارض لبدائل إجراءات إقامة الدعوى العمومية

من بين النتائج السلبية التي وجهت لبدائل إقامة الدعوى العمومية أنها أمر مستهجن في القانون الجنائي ولا تحقق الغرض من العقوبة كما تؤدي إلى إنكار الحق في العقاب و تشجيع الجناة على الإفلات من العقاب إضعاف استعادة المصالح التي يرمي القانون الجنائي إلى تحقيقها بدلا من مساندتها وبروز مجموعتين من الدعاوى الناشئة عن الجريمة " دعوى عمومية ودعوى مدنية"

المبحث الثاني: الطبيعة لبدائل إجراءات إقامة الدعوى العمومية

اختلف الفقهاء حول تحديد الطبيعة القانونية لبدائل إقامة الدعوى العمومية فمنهم من يرى أنها مجرد عمل إجرائي يجد أساسه في قانون الإجراءات الجزائية ومنهم من يرى أنها عمل قانوني وهو ما سأوضحه.

المطلب الأول: الطابع الإجرائي لبدائل إقامة الدعوى العمومية

تعد الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية عملا إجرائيا وهو بمثابة تنازل من الهيئة الاجتماعية عن حقها في إتباع إجراءات الدعوى العمومية

مقابل الجعل الذي قام عليه التصالح ويحدث هذا بقوة القانون مما يرتب على ذلك أن على المحكمة وجوب أن تحكم بانقضاء الدعوى العمومية فإذا أهملت ذلك وفصلت في الدعوى يترتب عليها وقف تنفيذ العقوبة المقضي بها[11] وهذا الرأي يتفق مع ما جاءت به الحركة الدولية للدفاع عن حقوق الأطفال التي كان من رأيها أن المبادئ المشتركة ينبغي أن تشير بوضوح إلى أن هذه العدالة هي عمل إجرائي وليست برنامجا وأن هذا العمل هو بديل واضح ومحدد للإجراءات القضائية الرسمية في القضايا الجنائية وقضاء الأحداث، كما أشارت الأرجنتين في التقرير الذي قدمه الأمين العام للمجلس الاقتصادي والاجتماعي لسنة 2002 في الفقرة 27 أنه غالبا ما تكون الوساطة بديلا عمليا أو وسيلة إضافية لحل النزاعات وفي الحالات التي جربت فيها دون نجاح لا يزال من الممكن العودة إلى الإجراءات القضائية التقليدية، كما أعرب المشاركون في المؤتمر الذي عقدته لجنة منع الجريمة والعدالة الجنائية في دورتها 11 بفينا في 16-25 ابريل 2002 في اجتماع خبراء عمل عن رأي يقول أن بعض العمليات أو النتائج التصالحية حلت بالفعل في بعض الحالات محل عناصر انفرادية من النظم القائمة وبعد ما تقرر من الناحية الأولية أنه من المناسب إجراء مثل هذا الإحلال مع مراعاة طبيعة الحالة المعنية استطاعت الوساطة أن تحل محل بعض عناصر المحاكمة التقليدية أو كلها كما حلت النتائج التصالحية أحيانا محل الأحكام التقليدية في حالات مناسبة، وأشار فريق الخبراء في مناقشة إلى أن الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية الجزائية بوصفها مكمل للعدالة الجنائية القائمة، بينما أشارت إلى استخدامها كبديل في سياق بعض ممارسات العدالة الجنائية التي يمكن أن تحل محلها ممارسات تصالحية[12].

المطلب الثاني: الطابع العقدي للطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية

يرى أنصار هذا الاتجاه أن بدائل إقامة الدعوى العمومية يقوم على رضا الأطراف المتنازعة حيث يستلزم وجود اتفاق بين الجاني والضحية في إحلال تلك الطرق وقبول الحلول التي تقدمها عوض اللجوء إلى إجراءات المتابعة الجنائية التقليدية، وهذا ما يقتضي توافق إرادة أطراف النزاع على سلوك طريق العدالة الجنائية التصالحية كحل مرن للنزاع بل هناك حالات تستلزم أيضا موافقة الأطراف بما فيها النيابة العامة[13].

إن الهدف من الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية هو ضمان جبر الضرر الحاصل للمتضرر من الفعل المجرم المنسوب للمشتكي منه بعد عملية تفاوض تنتهي بالإمضاء على الصلح وهذه الطبيعة العقدية تذكرنا بالصلح في المواد المدنية وهو عقد وضع لرفع النزاع وقطع الخصومة ويكون ذلك بتنازل كل من المتخاصمين عن شيء من مطالبة أو تسليم شيء من المال أو الحق[14].

وذهب البعض الآخر إلى القول أن الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية عقد ذو صبغة جزائية فإذا كانت الطرق البديلة لإجراءات المتابعة تبرز في العلاقة بين المتضرر والمتهم الذي ينسب إليه الفعل المجرم فان وجود وكيل الجمهورية كطرف ثالث يضيف للطبيعة العقدية لهذا النظام صبغة جزائية[15] .

ففي علاقة وكيل الجمهورية مع أطراف النزاع هناك علاقة تعاقدية ذات صبغة جزائية يتنازل فيها ممثل النيابة العامة عن حق إثارة الدعوى العمومية

كما أن لها حق الرجوع عن المصالحة كلما ظهرت عناصر جديدة من شأنها تغيير وصف الجريمة تجعل من تطبيق الطرق البديلة للدعوى العمومية غير جائز.

مظهر آخر للصبغة الجزائية يمكن رصده من خلال الهدف الذي أبرزه المشرع وهو تحسيس المتهم بالمسؤولية وإعادة إدماجه في المجتمع هذا الهدف النبيل يفسر أن العقوبة لم تعد جزاءا مترتب عن الجريمة فقط ولم يعد القصد منها الردع وإنما تتخذ أشكال أخرى وهو الإصلاح وإعادة تأهيل المتهم وإدماجه في الوسط الذي يعيش فيه.

الفصل الثاني: أشكال بدائل إقامة الدعوى العمومية ونطاقها

باعتبار أن الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية ذات طبيعة قانونية مزدوجة كونها ترتبط بقانون العقوبات وما يترتب عنها من آثار عند إجراءها من جهة، ومن جهة ثانية ارتباطها بقانون الإجراءات الجزائية الذي يحدد طرق السير في الدعوى وحركة سير الأدلة في مختلف مراحلها، فيزداد الموضوع أهمية بضرورة التطرق إلى الأشكال المختلفة للطرق البديلة وتحديد نطاق تطبيقها:

المبحث الأول: أشكال الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية

تتخذ الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية عدة أشكال وتختلف بحسب طبيعتها ومجال تطبيقها ووقت اللجوء إليها، لذا سنتطرق في هذا المبحث إلى تحديد صور هذه العدالة منها سحب الشكوى والصلح الجزائي والوساطة الجنائية والتسوية الجنائية:

المطلب الأول: الصور التقليدية لبدائل إقامة الدعوى العمومية

1- سحب الشكوى: يقصد من الشكوى بأنها الإجراء الذي يتخذه المجني عليه يعبر به عن إرادته في أن تتخذ إجراءات المتابعة الجزائية الناشئة عن الجريمة المرتكبة، وتعد أيضا بمثابة تبليغ من المجني عليه أو ممن يقوم مقامه إلى السلطات العامة عن جريمة معينة وقعت عليه[16] وهي بذلك حق مقرر للمجني عليه في إبلاغ النيابة العامة أو الضبطية القضائية بوقوع جريمة معينة طالبا تحريك الدعوى الجنائية عنها توصلا لمعاقبة فاعلها[17] وتعد الشكوى قيد من القيود التي تحد من حرية النيابة في تحريك الدعوى العمومية وضعها المشرع في يد المجني عليه يستطيع بمقتضاها تقييد حق النيابة العامة بوصفها سلطة اتهام منها جريمة الزنا المنصوص عليها في المادة 339 من قانون العقوبات حيث جاء في فقرتها 4 " لا تتخذ الإجراءات إلا بناء على شكوى الزوج المضرور وان صفح هذا الأخير يضع حدا لكل متابعة"

إن تقييد حرية النيابة في وجوب حصولها على شكوى يعد من بين الطرق لإقامة الدعوى العمومية إذ أن الأصل لا شيء يقيد جهة الاتهام أو التحقيق أو الحكم في تقصي الحقائق والكشف عن مرتكبيها لكن لمقتضيات إصلاح ذات البين التي لا تهدف إلى الردع بالأساس بل ترمي إلى المحافظة على الروابط والعلاقات بين الأفراد جعل للمضرور من الجريمة حق الخيار إن شاء قدم شكوى لتحريك الدعوى العمومية أو عدم تقديمها أصلا أو التنازل عنها وسحبها إن اختار الحل الودي .

2-الصلح الجزائي: لم تتضمن نصوص قانون الإجراءات الجزائية أو قانون العقوبات تعريفا للصلح الجزائي ذلك أن مسألة التعريف تتطلب حصر جميع الجوانب التي يشملها الصلح الجزائي وباعتبار أن الصلح بمثابة أسلوب لإنهاء

المنازعة بالطرق الودية وهو التنازل الذي يتم بموجبه التراضي الذي يستلزم تنازل الأطراف ويتكون بذلك من ركنين أولها الموافقة الودية أو الرضائية وثانيها التنازلات أو هو التراضي مع المتهم لأسباب تتعلق بالسياسة الجنائية[18] وهو أداة لانقضاء الدعوى العمومية وتجنب صدور حكم جزائي في الواقعة المجرمة والاستعاضة عنه بغرامة يدفعها المتهم المحددة بموجب القانون وهناك البعض من الفقهاء اعتبر أن حالة تقييد تحريك الدعوى العمومية بتقديم شكوى من الضحية هي من حالات التصالح التي تؤدي إلى سقوط الدعوى الجزائية[19].

إن الصلح الجزائي في بعض التشريعات لا سيما التي اعتنقت التوجه الحديث منها التشريع فرنسا دأبت إلى التوسع في الجرائم التي يطبق فيها الصلح منها الجرائم التي توصف بأنها مخالفة أو جنحة فيمكن لوكيل الجمهورية أن يفرض على المتهم الوفاء بالتزام أو أكثر لا سيما دفع غرامة الصلح إلى خزينة الدولة وإذا لم يقبل المتهم الصلح الجزائي يمكن لوكيل الجمهورية اتخاذ ما يراه مناسبا فيما يخص السير في إجراءات الدعوى[20].

تجدر الإشارة في هذا المقام أن فكرة الصلح وجدت أساسا في التشريعات المدنية فهي منازعات مدنية مالية تقوم على فكرة التخاصم حول مبلغ من المال بين الطرفين فإذا انتهى النزاع حول المبلغ تنتهي القضية برمتها، فالصلح المدني هو عقد بين طرفين يتفقان به على إنهاء الخصومة القائمة بينهما فيشتبه كل من الصلح المدني والصلح الجزائي في أن كلاهما يتم بين طرفين كما أنهما يرميان إلى إنهاء الخصومة سواء مدنية أو جنائية، لكن الاختلاف بينهما يكمن في أن الصلح المدني يدور حول المصالح الخاصة لطرفي العقد وكذلك الصلح الجزائي إلا أن هذا الأخير يكون مع الدولة التي تسعى إلى الحفاظ على مال الشعب وتغامر في سبيل ذلك بوقف ملاحقة

شخص عن جريمة يشتبه بشكل كبير أنه مقترف لها أي أنه يؤدي إلى انقضاء الدعوى العمومية ولذلك فان الصلح الجزائي بطبيعة الحال حتى ولو كان رضائيا فانه يتعلق بالنظام العام ومصلحة المجتمع كما أن الصلح يرتب أثره بمجرد إتمامه أما الصلح المدني فيترتب آثاره بسبب رغبة طرفي عقد الصلح بما لهم من سلطة التصرف إزاء مصلحتهم الخاصة وهو تصرف قانوني أي أنه عمل إداري يرتب عليه القانون الآثار التي تتجه الإرادة إلى تحقيقها بمعنى أن الإرادة لها دخل في تحديد هذه الآثار ولها سلطة في تعديلها أما الصلح الجزائي فهو عمل قانوني بالمعنى الضيق أي أن آثاره تترتب عليه بغض النظر عن اتجاه الإرادة إلى تحقيق الأثر بل العبرة فقط بمجرد اتجاه الإرادة إلى الواقعة المكونة للعمل دون أن يكون للإرادة شأن في تحديد مضمون ذلك الأثر[21] .

موقف المشرع الجزائري:

إن سحب الشكوى والصلح الجزائي يعد من بين الأسباب الخاصة لانقضاء الدعوى العمومية وهو مقرر للضحية نص المشرع الجزائري على هاتين الصورتان صراحة في المادة 6 من قانون الإجراءات الجزائية بقولها " تنقضي الدعوى العمومية في حال سحب الشكوى اذا كان هذا شرطا لازما للمتابعة. كما يجوز أن تنقضي الدعوى العمومية بالمصالحة إذا كان القانون يجيزها صراحة" وقد قصر المشرع تطبيق كلا الصورتان في بعض الجنح والمخالفات البسيطة التي تنتهي بدفع غرامة الصلح وهذه الغرامة هي عقوبة مالية يدفعها المخالف إلى خزينة الدولة جبرا للمخالفة التي ارتكبها بدل إقامة دعوى العمومية.

المطلب الثاني: تفعيل الطرق البديلة لإجراءات التابعة الجزائية

ارتأت التشريعات الحديثة التخلي عن الأفكار القديمة للعقوبة وذلك بتبنيها أساليب وطرق تفعل دور الأطراف في وضع حد للمتابعة الجزائية التي أصبحت حقا للأطراف في إنهاء الدعوى العمومية مع قصر تطبيقها في بعض الجنح و المخالفات التي تقبل الإصلاح والتصالح بين الأطراف وتشمل هذه الطرق:

1- الوساطة الجنائية:

عرف بعض الفقهاء الوساطة بأنها إجراء غير قضائي تقرره النيابة العامة وحدها قبل تحريك الدعوى العمومية بهدف تعويض المجني عليه ووضع حد للمتاعب التي خلفتها الجريمة فهي تستمد وجودها من الصلح الذي تم بين المجني عليه والجاني الذي تحقق من مسؤوليته الجنائية وتكلفه بتعويض المجني عليه وبذلك تعد عدالة تقريب أو عدالة جنائية انتقالية من العقوبة إلى التفاوض وهي تعبير عن تنظيم اجتماعي مستحدث يدور في فلك القانون الجنائي أو بالأحرى سيكولوجية حديثة لإدارة العدالة الجنائية[22] فالوساطة تنبع من سلطان إرادة الخصوم وتهدف إلى إعادة ربط الاتصال بينهم بواسطة طرف ثالث محايد ومستقل لا يتمتع بسلطة القرار ولكنه يساهم في إنعاش الحوار وإعادة العلاقة الاجتماعية فتكون بذلك الوساطة ثلاثية على عكس المفاوضات التي تدور أطوارها بين طرفين متنازعين وهي حل من الحلول التي يرجى منها التقليل من الاكتظاظ الذي تعرفه الجهات القضائية[23].

أول قضية تم تطبيق الوساطة الجنائية بين الجاني والمجني عليه كانت في قضية عرفت باسم كيتشنز نسبة إلى المدينة التي طبقت بها وذلك عام 1975 بكندا[24] وتتلخص وقائع القضية أن شخصين تتراوح أعمارهما مابين

18 و19 سنة قاما تحت تأثير السكر بإتلاف وتحطيم زجاج وإطارات 22 مركبة فتقدم محاميهما بطلب إلى القاضي قصد التوسط بين الشابين والمجني عليهم وتعويض الأضرار التي ارتكبها الشابين وتجنيبهم من تسجيل القضية في سجلهم القضائي وكذا تجنب تسليط العقوبة عليهم خاصة أنهم لم يسبق لهم أن ارتكبوا أفعالا إجرامية كما أن اهتمام أصحاب المركبات لا ينصب على تسليط العقوبة على الشابين بقدر رغبتهم في الحصول على تعويض وقد كانت المشكلة التي اعترضت القاضي هو عدم وجود نص قانوني يفسر إمكانية اللجوء إلى مثل هذه الوساطة إلا أنه كان مقتنعا بالفكرة وسمح بلجوء الأطراف إلى عقد اتفاق وساطة يرضي كل من المجني عليهم والشابين وبالفعل تحقق ذلك خلال 3 أشهر من إبرام عقد وساطة حصل بموجبها المجني عليهم على مبلغ للتعويض عن الضرر اللاحق بمركباتهم وكانت بذلك تجربة مفيدة في مجال السجل الجنائي انتقلت إلى كثير من الدول منها الولايات الأمريكية المتحدة وأوروبا.

إن الوساطة الجنائية تتم بإشراف طرف ثالث يعمل على إحلال العلاقة بين الضحية والجاني بغرض التوصل إلى اتفاق إصلاحي ومنع تكرار الفعل [25] وتتخذ عدة أشكال منها الوساطة الجنائية التي من شأنها وضع حد للضرر ولحالة الاضطراب الذي أحدثته الجريمة عن طريق حصول الضحية على تعويض[26].

موقف المشرع الجزائري

بالرجوع إلى نصوص قانون الإجراءات الجزائية وقانون العقوبات نجد أن المشرع أغفل النص على نظام الوساطة الجنائية إلا أن استحداث قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجزائري لسنة 2008 لهذا النظام[27] تحت عنوان

الطرق البديلة لحل النزاعات إذ تقضي المادة 994 منه " تعرض الوساطة من القاضي على الخصوم في جميع المواد باستثناء شؤون الأسرة والقضايا العمالية وكل ما من شأنه المساس بالنظام العام" فان ذلك يترك الباب مفتوحا للتطبيق أمام الاجتهاد القضائي في القضايا ذات الطابع جزائي وهذا عند سن قانون الإجراءات الجزائية مستقبلا.

2- التسوية الجنائية:

لم يتعرض التشريع الجنائي الجزائري إلى تعريف التسوية الجنائية وقد تضمنها القانون التجاري وحدد ضوابطها وإجراءاتها حيث تطبق التسوية من قبل المحكمة من تلقاء نفسها أو بطلب من المدين أو من الدائن عملا بأحكام المواد 215 و 216 من التقنين التجاري وتعرف التسوية القضائية بأنها الوسيلة القانونية لمعالجة حالة التجار الذين تعرضوا لأزمات لا ذنب لهم فيها [28] أما التسوية الجنائية فهي إحدى التدابير البديلة لاقامة الدعوى العمومية يقرر فيها للنيابة العامة الحق في إلزام الجاني بقبول بعض الإجراءات الرامية إلى إصلاح الضرر الناجم عن الجريمة وإعادة إدماجه اجتماعيا وقد نص المشرع الفرنسي على التسوية الجنائية صراحة بعد تعديل قانون الإجراءات الجزائية[29] وذلك في المادة 41 ف1 وما بعدها بقولها " إذا تبين لوكيل الجمهورية المختص مكانيا أن الفعل المعروض عليه يشكل جريمة يعاقب عليها القانون وأن مرتكب الفعل معروف بشخصه ومكان إقامته وأنه لا يوجد عقبة قانونية تمنع تحريك الدعوى العمومية أن تقرر الملائم من القرارات التالية: أ- أن يباشر الدعوى العمومية

ب- أن يلجأ إلى خيارات بديلة لمباشرة الدعوى الجنائية وذلك بتطبيق الإجراءات المنصوص عليها في المادة 41 ف 1(الوساطة الجنائية) والمادة 41 ف 2 (التسوية الجنائية)

ج-أن يحفظ التحقيق طالما كانت الظروف الخاصة بالجريمة تسوغ ذلك".

المبحث الثاني: نطاق تطبيق الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية

يتحدد نطاق ومجال تطبيق الطرق البديلة لإجراءات إقامة الدعوى العمومية بحسب الجرائم والمرحلة التي تكون عليها الدعوى العمومية:

المطلب الأول: تطبيق الطرق البديلة بحسب طبيعة الجرائم:

تطبق معظم التشريعات التي أخذت ببدائل إقامة الدعوى العمومية على الجرائم البسيطة كالجنح والمخالفات البسيطة، ففي فرنسا تجيز المادة 41 ف1 من قانون الإجراءات الجزائية للنيابة العامة قبل تحريك الدعوى العمومية أن تقترح على المتهم في جرائم محددة على سبيل الحصر كالسرقات البسيطة والعنف والإتلاف القيام بسداد مبلغ من المال أو قبول تدابير أخرى[30] وفي قانون الإجراءات الجزائية المصري خصوصا في المادة 18 مكرر المضافة بالقانون 174 لسنة 1998 بشأن تعديل بعض أحكام قانون الإجراءات الجزائية والتي عدلت بقانون 2006/145 وقانون 2008/74 تجيز إجراء الطرق البديلة فتنص " يجوز التصالح في مواد المخالفات وكذا مواد الجنح التي يعاقب عليها بالغرامة فقط كما أن تعديل المادة 18مكرر بموجب القانون 2007/74 قد وسع من نطاق الجرائم التي تشملها الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية بأن نصت على أنه "يجوز للمتهم التصالح في المخالفات والجنح التي لا يعاقب عليها وجوبا بغير الغرامة أو التي يعاقب عليها جوازيا بالحبس الذي لا يزيد حده الأقصى عن 6 أشهر[31].

موقف المشرع الجزائري:

نص المشرع الجزائري صراحة في المادة 6 ق.ا.ج ف 3 و4 على تطبيق الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية وبمراجعة نصوص قانون العقوبات نجد أنه حدد الجرائم المشمولة بتلك الطرق وهي في مجملها جرائم طفيفة وبسيطة كالسب والضرب والجرح الخطأ ومنها المخالفات البسيطة التي تتطلب دفع غرامة الصلح وكذا الجرائم التي ترتكب بين الأقارب والحواشي والأصهار حتى الدرجة الرابعة من بين تلك الجنح السرقة وخيانة الأمانة وإخفاء الأشياء والنصب وإصدار شيك بدون رصيد.

المطلب الثاني: تطبيق الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية بحسب مرحلة الدعوى

يجوز اللجوء إلى إجراء الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية قبل تحريك الدعوى العمومية ومرحلة التحقيق ومرحلة المحاكمة بل قد يمتد نطاق تطبيقها حتى في مرحلة تنفيذ العقوبة:

1- اللجوء إلى الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية قبل الإحالة على المحكمة:

كقاعدة عامة لجأت بعض التشريعات إلى تحديد الوقت الذي يمكن خلاله تطبيق الطرق البديلة بالمرحلة التي تسبق إحالة الدعوى على المحكمة منها ما تضمنته 41 ق.ا.ج الفرنسي التي حددتها بالمرحلة التي تسبق إقامة الدعوى العمومية، أما التشريع القطري فتطبق حتى بعد انتهاء التحقيق لكن قبل إحالة الدعوى الجنائية إلى المحكمة[32] كما أجاز المشرع الجزائري إنهاء

المتابعة الجزائية بدفع المخالف لغرامة الصلح في المخالفات البسيطة وذلك بإخطاره بالدفع قبل اتخاذ قرار بشأن الدعوى العمومية.

2- تطبيق الطرق البديلة لاقامة الدعوى العمومية في مرحلة المحاكمة وقبل صدور حكم نهائي:

لجأت بعض التشريعات إلى تحديد الوقت الذي يمكن خلاله اللجوء إلى الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية بالمرحلة التي تسبق صدور حكم نهائي، فقد أجاز المشرع الجزائري كمبدأ اللجوء إلى إجراءات البديلة للمتابعة في المرحلة التي تسبق صدور الحكم النهائي وتعد بذلك أحد الأسباب الخاصة لانقضاء الدعوى العمومية كما هو الحال في حال صفح الزوج المضرور في جريمة الزنا وتجيز بعض التشريعات إجراء تلك التدابير عند النظر في الدعوى بشرط عدم الفصل فيها بحكم نهائي من بينها التشريع المصري في المادة 18 مكرر المضافة بالقانون 174 لسنة 1998 بشأن تعديل بعض أحكام قانون الإجراءات كما عدلت بقانون 2006/145 وقانون 2008/74 حيث تنص الفقرة 4 "ولا يسقط حق المتهم في التصالح بفوات ميعاد الدفع ولا بإحالة الدعوى الجنائية إلى المحكمة المختصة إذا دفع مبلغا يعادل نصف الحد الأقصى للغرامة المقررة للجريمة أو قيمة الحد الأدنى المقرر لها أيهما أكثر" كما أن تعديل المادة 18مكرر بموجب القانون 2007/74 في ف2 لا يسقط حق المتهم في التصالح برفع الدعوى الجنائية إلى المحكمة المختصة إذا دفع 3/1 الحد الأقصى للغرامة المقررة للجريمة أو قيمة الحد الأدنى المقرر لها أو أيهما أكثر وذلك قبل صدور حكم في الموضوع وتنقضي الدعوى العمومية بدفع مبلغ التصالح ولا يكون لهذا الانقضاء أثر على الدعوى المدنية[33].

3- تطبيق الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية في مرحلة تنفيذ العقوبة:

إذ تجيز بعض التشريعات اللجوء إلى الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية حتى بعد صدور حكم في الدعوى مثالها ما نصت عليه المادة 17 من التشريع القطري "وتنقضي الدعوى الجنائية بدفع مبلغ الصلح ويوقف تنفيذ العقوبة الجنائية في حالة الصلح بعد صدور الحكم وتزول جميع الآثار الجنائية المترتبة عنه"

الخاتمة :

إن الطرق البديلة لإقامة الدعوى العمومية هي عدالة جنائية انتقالية مستحدثة استدعتها ضرورات ومستلزمات الحياة الاجتماعية تعمل على بعث الاتصال بين الضحية والجاني وهي بمثابة عدالة إنصاف وتسكين للنزاعات وتعد وسيلة مادية ومعنوية وإنسانية تساعد الجهاز القضائي بإيجاد حل جدي وسريع للقضايا العالقة وتجنبه من اللجوء المفرط إلى حفظ الدعوى وتراكم القضايا وتخفف من اللجوء غير المبرر إلى إصدار الحكم بالسجن فمن بين الآثار المترتبة عنها:

1- بالنسبة للدعوى العمومية:

-أ- انتهاء المتابعة الجزائية في حق المتهم فإذا تم اللجوء إلى الطرق قبل تحريك الدعوى العمومية ففي هذه الحالة تصدر النيابة أمرا بحفظ الأوراق أما إذا تم ذلك بعد تحريك الدعوى العمومية وقبل صدور الحكم البات ففي هذه الحالة نميز بين أمرين:

- إذا كانت الدعوى أمام جهة التحقيق فانه يصدر قاضي التحقيق أمرا بألا وجه للمتابعة وتصدر غرفة الاتهام قرار بألا وجه للمتابعة.

ب- إذا كانت الدعوى أمام المحكمة فإنها تصدر حكما بانقضاء الدعوى العمومية ويستوي في ذلك إن كانت قبل أو بعد إقفال باب المرافعات أو أثناء المداولة بل وحتى بعد صدور الحكم فلا يؤثر على إمكانية تطبيق الطرق البديلة وتنقضي بموجبها الدعوى العمومية ويتم وقف تنفيذ العقوبة المحكوم بها.

2- بالنسبة للدعوى المدنية التبعية: في جميع الحالات يبقى حق المضرور قائما بالمطالبة بالتعويض عن الضرر اللاحق به من جراء الجريمة فإذا كانت مرفوعة أمام القاضي الجنائي فيلزم هذا الأخير بالفصل فيها رغم انقضاء الدعوى العمومية كما أن للمضرور من الجريمة حق الخيار بين القضائين فيجوز له رفع دعواه المدنية أمام القاضي المدني وهو ما تأكده أحكام المواد 2 إلى 5 مكرر من قانون الإجراءات الجزائية، وعليه فإقرار الطرق البديلة يلحق الدعوى العمومية ولا يمتد أثرها إلى الدعوى المدنية ما لم تتضمن الإقرار إنهاء الدعوى العمومية بما فيها الدعوى الرامية إلى المطالبة بالتعويض وفي هذه الحالة تنقضي كلا الدعويين.

الهوامش:

1- أحمد شوقي الشلقاني، مبادئ الإجراءات الجزائية في التشريع الجزائري،الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، دون سنة الطبع، ص 433.

2- Les Procédures alternatives à la poursuite pénale en Allemagne, JURISCOPE - Novembre 1996 www.juriscope.orgpublicationsetudespdf-poursOK-ALL

3- **Avis N° 2 (2008) du Conseil Consultatif de Procureurs Européens sur « les mesures alternatives aux poursuites** »adopté par le CCPE lors de sa 3ème réunion plénière (Strasbourg, 15 – 17 octobre 2008) p 03

4- تقرير الأمين العام للمجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة المقدم إلى لجنة منع الجريمة والعدالة الجنائية وفقا للقرار رقم 26/1999 والقرار 14/2000 في الدورة 11 المنعقد بفينا من 16 إلى 25 ابريل 2002 لمناقشة موضوع إصلاح نظام العدالة الجنائية وتحقيق الفاعلية والإنصاف، الوثيقة رقم 5/2002/15 المؤرخة في 7جانفي 2002 .

5-د.محمود محمود مصطفى، قانون الإجراءات الجنائية، ط2، مطبعة الإسكندرية، 1953 ص112.

6-المشرع المصري يميز بين الصلح والتصالح عندما عدل قانون الإجراءات الجزائية بالقانون رقم 1998/174 فالتصالح يكون بين المتهم والدولة أما الصلح فيكون بين المتهم والمجني عليه (المادة 18 مكرر ق.ا.ج) لمزيد من التفصيل انظر مؤلف الدكتور محمد حكيم حسين، العدالة الجنائية التصالحية في الجرائم الإرهابية، مركز الدراسات والبحوث قسم الندوات واللقاءات العلمية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2007، ص 43، 44.

7-د/ محمد حكيم حسين، نفس المرجع، ص 45

8- مؤتمر الأمم المتحدة 12 لمنع الجريمة والعدالة الجنائية المنعقد بسلفادور البرازيلية بتاريخ 12-19 ابريل 2010 البند 05 ، جدول أعمال مؤقت حول أعمال مبادئ الأمم المتحدة التوجيهية في مجال منع الجريمة، حلقة العمل حول الاستراتيجيات وأفضل الممارسات من أجل الحيلولة دون اكتظاظ المرافق الإصلاحية، وثيقة رقم A/CONF.213/16 المؤرخة في 25 جانفي 2010

9- احمد البراك ، خصخصة الدعوى الجنائية، مقال منشور في البوابة الفلسطينية القانونية www.pal-lp.org

10-Les mesures alternatives permettent d'alléger la charge des tribunaux, mais elles constituent souvent un travail de mise en place très important pour les parquets **Avis N° 2 (2008) du Conseil Consultatif de Procureurs Européens sur « les mesures alternatives aux poursuites** » adopté par le CCPE lors de sa 3ème réunion plénière (Strasbourg, 15 – 17 octobre 2008) p04

11- د/ معوض عبد التواب، الموسوعة الشاملة في التعليق على نصوص قانون الإجراءات الجنائية الطبعة 3 ، مكتبة عالم الفكر والقانون للنشر والتوزيع، مصر، 2003 ص 248. المشار إليه في مؤلف احمد أبو زنط، الصلح الجزائي، كلية الحقوق، جامعة الأردن 2009/2008، ص 10

12-تقرير الأمين العام للمجلس الاقتصادي والاجتماعي لسنة 2002 ، المرجع السابق، ص 10

13- د/ محمد حكيم حسين، المرجع السابق، ص 46

14-محمد نجيب معاوية، المفهوم القانوني للصلح بالوساطة في المادة الجزائية والياته ، أشغال المعهد الأعلى للقضاء لوزارة العدل وحقوق الإنسان التونسية، 2003، ص 4

15- محمد نجيب معاوية، نفس المرجع ، ص 4-5.

16-د/ رؤوف عبيد، مبادئ قانون الإجراءات الجنائية في التشريع المصري، طبعة سنة 1985 ص 71

17- د/ حسين عبيد، شكوى المجني عليه، مجلة القانون والاقتصاد، العدد 3، 1974، ص 73.

18-د/ محمد حكيم حسين، المرجع السابق، ص 45.

19-محمود سمير عبد الفتاح، النيابة العامة وسلطتها في انهاء الدعوى الجنائية بدون محاكمة، منشأة المعارف، الإسكندرية 1986، ص 274 المشار إليه في احمد أبو زنط المرجع السابق، ص 3.

20-Les Mesures alternatives aux poursuites, SG-CIPD – Secrétariat général du Comité Interministériel de Prévention de la Délinquance. Ministère de la justice français P 1-

21-د/ انور محمد صدقي المساعدة، الصلح الجزائي في التشريعات الاقتصادية القطرية، دراسة مقارنة، مجلة جامعة ديمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 24، العدد الثاني 2008، ص .102.

22-د/ محمد حكيم حسين، المرجع السابق، ص 45.

23- ذيب عبد السلام، الإطار القانوني والتنظيمي للوساطة في الجزائر، ورقة عمل مقدمة في الملتقى الدولي حول ممارسة الوساطة مركز البحوث القانونية والقضائية، وزارة العدل، 2009، ص 1

24-د/ أنور محمد صدقي المساعدة والدكتور بشير سعد زغلول ، الوساطة في إنهاء الخصومة الجنائية، مجلة الشريعة والقانون القطرية العدد 40، 2009، ص 106.

25-Circulaire N° crim .04-3/E5-16-03-04 Pour le Garde des Sceaux, Ministre de la Justice Le Directeur des affaires criminelles et des grâces:

httpwww.viepublique.frdocumentsvpcirc_altern_poursuites_16032004

26- عبد الصدوق خيرة، الوساطة القضائية في التشريع الجزائري ، دفتر السياسة والقانون لكلية الحقوق بجامعة تيارت العدد الرابع، ، 2011، ص 106.

27- المواد 994 الى 1005 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، الجريدة الرسمية العدد 21 المؤرخة في 23 ابريل 2008، ص 89-90

28-د/ نادية فوضيل، الإفلاس والتسوية القضائية في القانون الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص8.

29- تم تعديل قانون الإجراءات الجزائية عدة مرات نذكر منها القانون 99/515 الصادر في 23 يناير 1999 الذي تم نشره في الجريدة الرسمية بتاريخ 24 يناير 1999 والقانون 2003/495 المؤرخ في 12 يونيو 2003 تم نشره في الجريدة الرسمية بتاريخ 13 يونيو 2003 وكذا القانون 2-2004/4 الصادر في 9 مارس 2004 والقانون 2005/1549 الصادر في 12 ديسمبر 2005 المنشور في الجريدة الرسمية بتاريخ 13 ديسمبر 2005 وأخيرا القانون رقم 2006/399 الصادر في 4 افريل 2006 المنشور في الجريدة الرسمية المؤرخة في 5 ابريل .2006.

30-د/ محمد حكيم حسين، المرجع السابق، ص 48.

31- عبد المجيد محمود، رؤية حول تطور نظام العدالة الجنائية، ورقة عمل مقدمة من النيابة العامة لجمهورية مصر العربية الى المؤتمر الإقليمي حول تطور نظام العدالة الجنائية في الدول العربية، لبنان 2008، ص 4

32- د/ أنور محمد صدقي المساعدة، المرجع السابق، ص 113.

33-عبد المجيد محمود، المرجع السابق، ص 5.

سيادة مسؤولة

الأستاذ / الهاشمي حمادو

تابع للمقال المنشور في العدد 23

الفصل الثاني

تفعيل مفهوم المسؤولية عن الحماية

يستجيب التقرير الذي قدمه الأمين العام للأمم المتحدة بتاريخ 12 جانفي 2009 إلى الجمعية العامة لأحد التحديات الأساسية في عصرنا ، كما طرحته الفقرتان 138 و139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة العالمي لعام 2005، ألا وهو تفعيل المسؤولية عن الحماية . وقد أكد رؤساء الدول أو الحكومات في مؤتمر القمة بالاجماع أن ((المسؤولية عن حماية السكان من الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم ضد الإنسانية والتحريض عليها ، تقع على عاتق كل دولة على حدة)) . كما اتفقوا على أن المجتمع الدولي ينبغي أن يساعد الدول على الاضطلاع بتلك المسؤولية وبناء قدراتها على توفير الحماية . بيد أنهم أكدوا أن المجتمع الدولي مستعد في حال العجز البين لدولة ما عن حماية سكانها من الجرائم والانتهاكات الأربعة المحددة هذه لاتخاذ إجراء جماعي في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة عن طريق مجلس الأمن ووفقا لميثاق الأمم المتحدة .

وتتمثل أفضل السبل للحيلولة دون استغلال الدول أو مجموعات الدول للمسؤولية عن الحماية واستخدامها لغير أغراضها في تطوير استراتيجية ومعاييرها وعملياتها وأدواتها وممارساتها المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية تطويرا كاملا .

المبحث الأول

عناصر نهج المسؤولية عن الحماية

يقوم نهج المسؤولية عن الحماية على استارتيجية ثلاثية الركائز لتنفيذ المسؤولية هي :

ــ **الركيزة الأولى :** مسؤولية الدولة عن الحماية ،

ــ **الركيزة الثانية :** المساعدة الدولية وبناء القدرات ،

ــ **الركيزة الثالثة :** الاستجابة في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة .

المطلب الأول : مسؤولية الدولة عن الحماية

تظهر الجمل الثلاث الأولى من الفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة عن المبدأ الذي تستند إليه المسؤولية عن الحماية بقولها : ((المسؤولية عن حماية السكان من الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية تقع على عاتق كل دولة على حدة . وتستلزم هذه المسؤولية منع وقوع تلك الجرائم ، بما في ذلك التحريض على ارتكابها ، عن طريق الوسائل الملائمة والضرورية ، ونحن نوافق على تحمل تلك المسؤولية وسنعمل بمقتضاها)) .[1]وهذا العهد الرسمي الذي أعلن على مستوى القمة ثم اعتمدته الجمعية العامة وأكده مجددا مجلس الأمن متميز لكونه واضحا وبسيطا ولا تحفظات فيه أو ثغرات . وتنتظر شعوب العالم من الدول الأعضاء كافة أن تفي بالتزامها هذا في جميع الأوقات لأن هذه هي الركيزة الأولى للمسؤولية عن الحماية، بما تستند إليه من التزامات قائمة منذ أمد طويل بموجب القانون الدولي، لها أهميتها المطلقة إذا كان للمسؤولية عن الحماية أن تتجاوز عالم الخطابة إلى عالم المذهب والسياسة والفعل. وعندما تعجز دولة ما عن الاضطلاع بكامل مسؤوليتها، سواء أكان لقصور قدراتها أو عدم بسط سيطرتها على كامل إقليمها، ينبغي للمجتمع الدولي أن يكون جاهزا لدعم الدولة ومساعدتها على الاضطلاع بهذه المسؤولية الرئيسية على النحو المطلوب في إطار الركيزة الثانية . غير أن الدولة تظل هي الأساس الصلب لمبدأ المسؤولية عن الحماية الذي يقصد به إقامة سيادة ذات مسؤولية، لا تقويض لهذه السيادة.[2]

والمسؤولية عن الحماية مسألة تقوم في الأساس على مسؤولية الدولة، لأن الوقاية تبدأ من الداخل، وتعد حماية السكان من السمات الرئيسية التي يتحدد على أساسها في القرن الواحد والعشرين ما إذا كانت الدولة متمتعة بالسيادة، بل وما إذا كانت تعد دولة حقا. وقد أكد رؤساء الدول والحكومات هاتين الحقيقتين الأساسيتين من خلال صياغتهم للفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة . فقد أقروا بأنه ليس بوسع المجتمع الدولي، في أفضل الحالات، سوى القيام بدور مكمل. وفي هذا المجال المتعلق بالسياسات، شأنه شأن العديد من المجالات الأخرى، تعتمد الأمم المتحدة على قوة دولها الأعضاء ذات السيادة وعلى تصميمها. وفي هذا العالم الذي يتزايد فيه الاعتماد المتبادل ويصبح أكثر

تأثرا بالعولمة فإنه حري بالدول الأعضاء ذات السيادة، بدورها، أن تنتقل من إدارة سياستها من منطلق الهوية إلى تطبيق ، بل وتشجيع ، عملية التنوع من خلال مبدأي عدم التمييز والمساواة في الحقوق . فالسيادة والمسؤولية تقوم على سياسة الإدماج لا الاستبعاد . وهذا يتطلب بناء المؤسسات والقدرات والممارسات للتمكن من الإدارة البناءة للتوترات التي كثيرا ما تصاحب حالات النمو غير المتكافئ أو الظروف سريعة التغير، حيث تستفيد من هذه الحالات فيما يبدو فئات بعينها أكثر من غيرها .[3]

وتنطبق هذه المبادئ على مختلف النظم السياسية والاقتصادية، لأن الأمر يتعلق بالقيم والممارسات، أيا كان المستوى الذي بلغه البلد في التنمية الاقتصادية. وليست الأفكار الجيدة أو الممارسات الناجحة في هذا الصدد حكرا على أي منطقة من مناطق العالم. ويقتضي الأمر إجراء مزيد من البحث والتحليل لمعرفة أسباب انغماس مجتمع ما في العنف االجماعي بينما ينعم جيرانه باستقرار نسبي، وأسباب صعوبة اجتثاث جذور العنف الجنسي المتفشي والممارس على نحو منهجي في بعض الأماكن. غير أنه من الجلي أن الدول التي تحسن التعامل مع تنوعها الداخلي، والتي تشجع على تبادل الاحترام بين مختلف الجماعات، والتي لديها آليات فعالة للتعامل مع النزاعات المحلية ولحماية حقوق النساء والشباب والأقليات، هي الدول التي لا يحتمل لها أن تسلك هذا الطريق المؤدي إلى الدمار .

وبالتالي فإن احترام حقوق الإنسان عنصر أساسي من عناصر السيادة المسؤولة . ومع إحياء الذكرى الستين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان[4] واتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، فإن الدول الأعضاء قد ترغب في استعراض ما يمكنها أن تبذله من جهود إضافية ، فرادى أو بصورة جماعية ، للوفاء بالتزاماتها بموجب صكوك حقوق الإنسان والتعاون مع آليات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة. ويمكن للدول أن تساعد على النهوض بأهداف المنع والحماية فيما يتصل بالمسؤولية عن الحماية ، وذلك عن طريق العمل على الصعيدين المحلي والدولي لتعزيز الولاية الحيوية والواسعة النطاق التي يضطلع بها مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان، كما حدد في قرار الجمعية العامة 41/48 ، وكذلك الولايات التي يضطلع بها مجلس حقوق الإنسان والمقررون الخاصون والهيئات المنشأة بمعاهدات حقوق الإنسان[*]. ويمكن للدول أيضا أن

تساعد مجلس حقوق الإنسان على زيادة تركيز أعماله باعتباره محفلا للنظر في سبل تشجيع الدول على الوفاء بالتزاماتها في إطار المسؤولية عن الحماية، ورصد أدائها في هذا الصدد على أساس عالمي ودون اعتبارات سياسية . ولهذا الغرض، يمكن لآلية الاستعراض الدوري الشامل للمجلس أن تشكل اداة مهمة للنهوض بحقوق الإنسان ، وبطريقة غير مباشرة ، بالأهداف المتصلة بالمسؤولية عن الحماية .

وينبغي للدول أن تصبح أطرافا في الصكوك الدولية ذات الصلة في مجال حقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي وقانون اللاجئين، فضلا عن نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية[5]. ولكن هذا ليس إلا خطوة أولى نحو التنفيذ الكامل لهذه الصكوك على أرض الواقع. إذ ينبغي أن تجسد هذه المعايير الدولية الأساسية بأمانة في التشريعات الوطنية، حتى يتسنى تجريم الانتهاكات والجرائم المرتكبة في المجالات الأربعة المحددة المذكورة، وذلك التحريض عليها، بموجب القوانين والممارسات. وينبغي أن تمنح مختلف شرائح المجتمع، على قدم المساواة، إمكانية اللجوء إلى القضاء وسبل الانتصاف القضائي في حال وقوع انتهاكات لحقوقها الأساسية، وذلك في إطار الجهود العامة الرامية إلى تعزيز سيادة القانون. وينبغي أن توضع القوانين والقواعد والإجراءات الجنائية بطريقة تمكن من حماية الففئات الضعيفة والحرومة ، مع كفالة عدم القبول بالإفلات من العقاب ، سواء على الصعيد الوطني أو العالمي . وينبغي ، في هذا الصدد ، أن يولى اهتمام خاص لمنع العنف الجنسي والجنساني ، ومحاكمة مرتكبي هذا النوع من الجرائم ، وتنفيذ تدابير مراعية للمنظور الجنساني في إصلاح قطاعي العدل والأمن . وينبغي أن يتلقى المسؤولون عن إنفاذ القانون وعن الإجراءات القضائية تدريبا في مجالات حقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي وقانون اللاجئين ، وكذلك في الإجراءات الخاصة بالصكوك المتعلقة بكل مجال من هذه المجالات . ومن شأن وجود مجتمع مدني نشط وصخافة مستقلة ، مع فتخ الباب أمام التدقيق الدولي والمحلي ، أن يساعد على إصلاح ما يحدث من تجاوزات في النظام القضائي . وسيؤي ذلك أيضا إلى تقليص إمكانية التخطيط لجرائم متصلة بالمسؤولية عن الحماية وارتكابها دون احتجاج صارخ .[6]

هذا ، وإن التزامات الدول التي تقوم عليها الركيزة الأولى مجسدة ، على نحو راسخ ، في القانون الدولي القائم على المعاهدات والقانون الدولي العرفي الساريين من قبل . ومما له

أهميته أن أحكام نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية تطرقت إلى هذه الجرائم التي أصبحت واقعا راسخا ، وإلى الالتزام بمعاقبة مرتكبيها . ولما كان نظام روما الأساسي يركز على الأفراد الذين يرتكبون هذه الأعمال الشنيعة أو يحرضون على ارتكابها ، بمن فيهم قادة الدول أو الجماعات المسلحة ، فإنه يسعى إلى وضع آليات وعمليات لتحديد المسؤولين مباشرة عن الجرائم والانتهاكات المتصلة بالمسؤولية عن الحماية والتحقيق معهم ومحاكتهم . وقد أضافت المحكمة الجنائية الدولية والمحاكم التي تدعمها الأمم المتحدة ، بسعيها إلى وضع حد للإفلات من العقاب ، أداة أساسية من الأدوات المستخدمة في الاضطلاع بالمسؤولية عن الحماية ، وهي أداة بدأت تؤتي أكلها في تعزيز جهود الثني والردع .

إلا أنه ينبغي للدول أن تبدل مزيدا من الجهود لزيادة فعالية الأدوات المستخدمة لوضع حد للإفلات من العقاب . ووفقا لمبدأ التكامل المنصوص عليه في نظام روما الأساسي، فإن الإجراءات القضائية الوطنية تشكل حط الدفاع الأول في مواجهة الإفلات من العقاب. وحتى الآن، فإن عدد الدول الأطراف في نظام روما الأساسي 118 ، لكن من المستحسن انضمام دول أخرى إلى هذا النظام الأساسي لتعزيز أحد الصكوك الأساسية المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية. وينبغي للسلطات الوطنية أن تبذل كل ما في وسعها لمساعدة المحكمة الجنائية الدولية والمحاكم الدولية الأخرى على تحديد مكان وجود الأفراد المتهمين بارتكاب جرائم وانتهاكات متصلة بالمسؤولية عن الحماية أو بالتحريض عليها ، واعتقالهم ، أيا كان مستواهم .

وعلاوة على ذلك ، ولكي يتسنى إنفاذ مبادىء المسؤولية عن الحماية بالكامل وإعطاؤها طابعا مستداما ، فإنه يجب إدراجها في كل الثقافات والمجتمعات دون تردد وبلا شروط، باعتبارها تعكس قيما ومعايير محلية لا عالمية فحسب . ولا ينبغي أن تكون هذه المهمة مستحيلة لأنه ليس هناك أي جماعة أو مجتمع أو ثقافة تقبل علانية ورسميا بالإبادة الجماعية أو جرائم الحرب أو التطهير العرقي أو الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية باعتبارها سلوكا مقبولا . والدول الأعضاء لها موقف موحد إزاء هذا المبدأ . ورغم النقاشات المحتدمة بشأن أفضل السبل للاضطلاع بالمسؤولية عن الحماية ، فإن أي دولة من

الدول الأعضاء لم تعترض على السعي إلى وضع حد لانتهاكات بهذا الحجم أو على إقامة شراكات على كل من الصعيد الوطني والإقليمي والعالمي لتحقيق ذلك[7].

وجرائم الإبادة الجماعية وغيرها من الجرائم المتصلة بالمسؤولية عن الحماية لا تحدث من فراغ ، فهي ، في معظم الحالات، تقع نتيجة خيار سياسي مقصود ومحسوب، وقرارات وأفعال لزعماء سياسيين مستعدين لاستغلال الانقسامات الاجتماعية وحالات العجز المؤسسي لصالحهم . فما شهدته كمبوديا في سبعينيات القرن الماضي ورواندا في عام 1994 تتطلب التخطيط والدعاية وتعبئة موارد بشرية ومادية هائلة . وهي ليست بالأمر الذي لا بد منه أو الذي لا يمكن تجنبه، ذلك أنها تتطلب وجود ظروف مواتية على الصعيدين المحلي والدولي. وحتى المجتمعات التي تندرج في عداد المجتمعات المستقرة والمتقدمة نسبيا، ينبغي لها أن تتساءل بشأن إمكانية وقوع مثل هذه الأحداث فيها، وما إذا كان من الممكن أن تتجذر فيها بذور التعصب والنزعات الطائفية والاستبعاد وتنقلب إلى مصير مروع ومدمر ، وما إذا كانت أنظمتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تتضمن آليات تصحيح ذاتي لكبح هذه الدوافع وجعلها تحيد عن تحقيق مآربها . ومن الضروري القيام بتأمل ذاتي صريح والسعي إلى إقامة حوار بين الجماعات والمؤسسات، على الصعيدين المحلي والدولي، وإجراء تقييم دوري للمخاطر في جميع أنحاء العالم، سواء في المجتمعات الضعيفة أو السليمة ظاهريا . والجميع معرض للخطر إذا اعتقدنا أننا بمنأى عن مثل هذه الأحداث.

وفي إطار عملية التأمل الذاتي هذه ، يمكن للدول أن تطلب، كما فعلت كثيرا في السابق ، المساعدة التقنية من الأمم المتحدة أو من جيرانها، أو من المنظمات الإقليمية أو المنظمات غير الحكومية المتخصصة، أو من خبراء مستقلين بشأن وضع التشريعات أو إنشاء فرق رصد ذات مصداقية أو مؤسسات وطنية مستقلة للمساعدة في الإشراف على تطبيق معايير حقوق الإنسان والمعايير الإنسانية الدولية ذات الصلة. وقد بذلت مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان جهودا حثيثة لإدخال برامج تدريب في مجال تقديم تقارير حقوق الإنسان، وذلك تعزيزا للمؤسسات الوطنية المعنية بحقوق الإنسان، وتشجيعا لاستقلالها عن الحكومات. وتعمل حاليا أكثر من 150 مؤسسة من مؤسسات حقوق الإنسان الوطنية في مختلف أنحاء العالم. وقد عززت أنشطة التعليم بين الدول . التي

تقوم فيها غالبا دولة ما بمساعدة دولة مجاورة . نقل أفضل الممارسات، الممارسات الجيدة بطرق شتى، منها على سبيل المثال الآلية الإفريقية لاستعراض الأقران في إطار الشراكة الجديدة من أجل تنمية أفريقيا (( ))، أو المعايير الموضوعة للانضمام إلى عضوية الاتحاد الأوربي. وينبغي أن يراعى في هذه الترتيبات وغيرها من الترتيبات المشابهة في مناطق أخرى وإدراج المعايير المتصلة بالمسؤولية عن الحماية في آليات استعراض الأقران .[8]

وبالطبع، فإن البلدان التي عانت من وقوع جرائم وانتهاكات جسيمة تحرص على وضع عراقيل تحول دون حدوثها مجددا. ونحن بحاجة إلى التعلم من أخطائها، وكذلك من عمليات المصالحة والانتعاش وإعادة البناء التي غالبا ما تلي مثل هذه الأحداث. وينبغي أن نتعلم كذلك من البلدان التي لم يسبق لها أن عاشت مثل هذه التجارب المؤلمة، وذلك إلى حد ما بفضل كونها وضعت آليات لتحديد التوترات الناشئة وإدارتها قبل أن تتحول إلى عنف. وهناك ثلاثة من الأمثلة الشاهدة على ذلك وهي لجنة العلاقات الإثنية في غينيا ، والمجلس الوطني للسلام في غانا، ولجن تسجيل الأحزاب السياسية في سيراليون والاصلاح الشامل للقطاع الأمني في سيرليون .

ويمكن لبرامج التدريب والتعلم والتثقيف أن تفيد الدول في مساعدة نفسها بنفسها. ومنذ عام 996 ، أنشأت لجنة الصليب الأحمر الدولية الدائرة الاستشارية المعنية بالقانون الإنساني الدولي، التي تقوم بأمور شتى منها تشجيع التصديق على الاتفاقيات الإنسانية، وتيسير أنشطة التعلم بين الدول، والمساعدة على إدراج المعايير الإنسانية الدولية في القوانين الوطنية، وتشجيع الدول على وضع آليات وطنية بشأن القانون الإنساني الدولي، وتوفير موارد تثقيفية بشأن هذه القواعد والاتفاقيات . وعلى سبيل المثال، فقد ساعدت، وهي تعمل جنبا إلى جنب مع جامعة الدول العربية ، في صياغة قانون نموذجي عربي، كما ساعدت البوسنة والهرسك في وضع وتطوير قانون وطني بشأن الأشخاص المفقودين. وعلى غرار ذلك، بدأ الاتحاد الدولي لجمعيات الصليب الأحمر والهلال الأحمر تنفيذ مبادرة الحد من التمييز منذ عام 2001. ومن ثمار هذه المبادرة، المبادىء التوجيهية للتعامل مع طائفة ((الروما)) وغيرها من الجماعات المهمشة في أوربا، ومساعدة أضعف الفئات السكانية في نيبال ، وتيسير إعادة تأهيل وإدماج الأطفال

المرتبطين بالجماعات المسلحة في سيراليون ، في مجتمع شهد ارتكاب جرائم مروعة ضد الإنسانية[9].

ويمكن للتدريب، عندما يستهدف جهات فاعلة أساسية في المجتمع، مثل الشرطة والجيش والجهازين القضائي والتشريعي، أن يشكل أداة وقاية فعالة بوجه خاص. وعلى سبيل المثال، عقد صندوق السلام سلسلة من حلقات العمل التدريبية في أوغندا بشأن نظام تقييم النزاعات، وهو أداة صممها للمساعدة على تحديد مؤشرات الإنذار المبكر، ويتوقع الصندوق أن تشمل هذه الحلقات باقي بلدان شرق إفريقيا. وقام المجلس الكنسي الوطني الكيني، من جهته، بوضع نظام لرصد أعمال العنف المجتمعي في وادي الخسف وغيره من المناطق والإبلاغ عنها . وتعاون الاتحاد البرلماني الدولي واليونيسيف في إعداد المنشور المعنون ((حماية الأطفال ، دليل للبرلمانيين))، كما أنه لدى مفوضية حقوق الإنسان برنامج منشورات قيد التنفيذ يعنى بمختلف جوانب حقوق الإنسان. وعملت اليونيسيف كذلك مع عدد من الحكومات، مثل حكومات السودان والفلبين وكولومبيا، في معالجة كيفية تعامل الأنظمة القضائية لهذه البلدان مع الأطفال الذين كانوا مرتبطين في السابق بجماعات مسلحة ومتهمين بارتكاب جرائم حرب خطيرة أو انتهاكات أخرى واسعة النطاق. وفي كولومبيا، ساعد تعزيز دذيوان المظالم في معالجة مجموعة من المسائل، منها تجنيد الأطفال وتسريحهم، والعنف الجنساني في النزاعات، والاستغلال الجنسي المتصل بالنزاعات. وقامت القوات المسلحة الأوغندية ، وفقا للمبادىء التوجيهية للأمم المتحدة، باعتماد مدونة قواعد سلوك تحظر الاستغلال الجنسي للنساء والفتيات. وفي الفترة من عام 2000 إلى 2007 ، قامت الجماعة الاقتصادية لدول غرب إفريقيا ومنظمة إنقاذ الطفولة بتنفيذ برنامج تدريب شامل بشأن حقوق الطفل وحمايته في مرحلة ما قبل النزاع وخلاله وبعده ، وذلك لفائدة القوات المسلحة في المنطقة. وعلى نفس المنوال، عمل صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة مع قوات الدفاع الرواندية في عقد دورات تدريبية بشأن القضايا الجنسانية وحقوق الإنسان أثناء إعداد القوات الرواندية للمشاركة في عمليات سلام إقليمية [10].

وفي جميع المناقشات التي تجري على صعيد المؤسسات العالمية والإقليمية والوطنية، ينبغي ألا يغيب عن البال ضحايا هذه الجرائم والناجين منها من الأفراد. فمن الضروري

دعمهم وتشجيعهم على رواية ما حدث بكل صراحة وتفصيل، دون خوف من الانتقام أو الوصم بالعار. وفي هذا الصدد ، كثيرا ما اضطلعت المنظمات الإنسانية غير الحكومية بدور أساسي في إشراك ضحايا العنف الجنسي الممنهج ومساعدتهم .

وبالمثل، فإن تعزيز المسؤولية الفردية وسيلة من وسائل منع الجرائم الصغيرة من أن تتحول إلى جرائم كبيرة ، ومن ثم وضع حد للإهانات التي تتعرض لها الكرامة الإنسانية. وحتى في أسوأ حالات الإبادة الجماعية ، فإن هناك أشخاصا عاديين يرفضون الاشتراك في مثل هذه الأعمال الشرية الجماعية، ويتمتعون بقيم واستقلالية وإرادة تجعلهم يعترضون على ما يفعله أولئك الذين يلقون بمجتمعاتهم في أتون القسوة والظلم والكراهية والعنف. والمجتمع الدولي بحاجة إلى بذل مزيد من الجهود لإقرار شجاعة هؤلاء والتعلم مما يفعلون. ويمكن للدول التي عاشت مثل هذه التجارب المؤلمة، إضافة إلى المجتمع المدني والمنظمات الدولية، أن تسهم في تيسير إقامة شبكات وطنية وعبر وطنية للناجين ، لكي يتسنى الاستماع إلى رواياتهم والاستفادة من تجاربهم على نطاق واسع، وهو ما سيساعد على منع حدوثها مرة أخرى أو تكرارها في مكان آخر.

إن المسؤولية عن الحماية هي في جوهرها نداء إلى الدول لكي تحل حالات انتهاكات حقوق الإنسان الخطيرة بمعرفتها. وتلك هي الركيزة الرئيسية الأولى من ركائز المسؤولية عن الحماية. وهي تشير في نهاية الأمر إلى الدولة التي من واجبها حماية السكان بصرف النظر عما إذا كانوا من المواطنين أو الرعايا الأجانب.

فقد اضطلعت الدولة الحديثة بمسؤولية حماية سكانها صراحة بموجب اتفاقيات جنيف وميثاق الأمم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات المختلفة المتعلقة بجرائم الإبادة الجماعية والاختفاء القسري والتعذيب في جملة أمور أخرى ز وبعبارة أخرى، فإن مسؤولية الدولة عن الحماية مبنية على أساس الالتزامات القائمة منذ أمد بعيد والناشئة عن القانون الدولي. وباختصار فإن الأمر ليس بجديد، فالتفسير الصحيح للفقرة السابعة من المادة الثانية من الميثاق هو الذي دفع الأمم المتحدة إلى اتخاذ الاجراءات وإن كانت متأخرة، ضد جنوب إفريقيا ونظام الفصل العنصري فيها .

وبالتالي، فإن الدولة نفسها هي التي تمتلك القدرة على تحريك معظم عناصر مسؤولية الحماية. وينبغي للدولة أن تكون متيقظة للمؤشرات الأولى على عدم التسامح أو

الكراهية العرقية أو انتهاكات حقوق الإنسان التي يمكن أن تؤدي إلى حدوث إبادة جماعية أو أي من الجرائم الخطيرة الثلاث الأخرى.

ويقتضي الأمر درجة أكبر من القدرة في هذه المجالات كتعضيد حكم القانون وتطوير القواعد والآليات اللازمة لتعزيز التمتع بالحقوق والحفاظ على المؤسسات الديمقراطية والمشاركة الشعبية وتحديث أمن الدولة والمؤسسات الدفاعية، بحيث يتسنى لها أن تضطلع على نحو أكثر فعالية بولايتها عن الحماية الدستورية، وتعزيز النظم القضائية للتصدي لحالات الإفلات من العقاب . وتلك القدرات تثيرها الممارسة الكاملة لحرية الرأي ودور المجتمع المدني ووضع برامج لمساعدة الضحايا وبناء الشبكات الاجتماعية التي يؤثؤ بها العنف .

وينبغي ألا تدخل الركيزة الثانية. المساعدة الدولية لمساعدة الدول على الاضطلاع بالتزاماتها بالحماية أو قبل اندلاع الصراعات حيز النفاذ إلا عندما تكون الدولة ذاتها غير قادرة على التعامل مع أزمة إنسانية ما وبالتالي فإن هذه الركيزة سيكون لها، على أحسن تقدير دور مكمل حسب ما جاء في تقرير الأمين العام للأمم المتحدة .

المطلب الثاني : المساعدات الدولية وبناء القدرات

تؤكد الفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 أنه : ((ينبغي للمجتمع الدولي أن يقوم، حسب الاقتضاء، بتشجيع ومساعدة الدول على الاضطلاع بهذه المسؤولية)) أي المسؤولية عن الحماية. ووفقا لما تؤكده الفقرة 139 من نفس الوثيقة : ((نعتزم أيضا الالتزام، حسب الضرورة والاقتضاء، بمساعدة الدول في بناء القدرة على حماية سكانها من الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، ومساعدة الدول التي تشهد توترات قبل أن تنشب فيها أزمات ونزاعات)). وتشير هذه الأحكام إلى أن هذه المساعدة يمكن أن تتخذ الأشكال الأربعة التالية :

الشكل الأول : تشجيع الدول على الوفاء بالمسؤوليات التي تقع على عاتقه في إطار الركيزة الأولى، [11]

الشكل الثاني: مساعدتها على ممارسة هذه المسؤولية ، [12]

الشكل الثالث: مساعدتها على بناء قدرتها على الحماية،[13]

الشكل الرابع: مساعدة الدول التي 'تشهد توترات قبل أن تنشب فيها أزمات ونزاعات'[14])). وفي حين ينطوي الشكل الأول من أشكال المساعدة على إقناع الدول بالقيام بما يتعين عليها أن تقوم به ، فإن الأشكال الثلاثة الأخرى تقترح أن يكون هناك التزام متبادل وشراكة نشيطة بين المجتمع الدولي والدولة .

وإذا كانت القيادات السياسية للدولة مصممة على ارتكاب جرائم وانتهاكات تتعلق بالمسؤولية عن الحماية، فإن تدابير المساعدة الواردة في إطار الركيزة الثانية ستكون قليلة الجدوى وسيكون من الأفضل للمجتمع الدولي أن يبدأ جمع القدرات والإرادة من أجل الاستجابة " في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة " ، حسبما تنص عليه الفقرة 139 من الوثيقة الختامية. غير أنه عندما تكون القيادات السياسية الوطنية ضعيفة أو منقسمة على نفسها أو على غير يقين من الطريق الذي ينبغي أن تسلكه، أو تفتقر إلى القدرة على حماية سكانها بشكل فعال، أو تواجه معارضة مسلحة تهدد بارتكاب جرائم وانتهاكات تتعلق بالمسؤولية عن الحماية أو ترتكبها فعلا ، فإن من شأن تدابير الركيزة الثانية أن تؤدي دورا حاسما في تنفيذ المسؤولية الدولية عن الحماية. وبالإضافة إلى تدابير الإقناع والحوافز الإيجابية، يمكن أن تشمل الركيزة الثانية أيضا المساعدة العسكرية لمساعدة الدول المحاصرة على التصدي للجهات الفاعلة المسلحة من غير الدول التي تهدد الدولة وسكانها على السواء. وتلحق هذه التدابير بأدوات السياسة المبينة في إطار الركيزة الأولى كما أنها تكمل أدوات الركيزة الثالثة، لأن أيا من هذه الركائز لم يصمم ليعمل بمعزل عن الركائز الأخرى.

ويمكن أن يستتبع تشجيع الدول على الوفاء بالتزاماتها المتصلة بالمسؤولية عن الحماية الإقناع السري أو العام و/ أو التثقيف و/أو التدريب و/أو المساعدة . ومن بين الجهات التي تعد في مركز جيد للمساهمة في هذه المساعي الحميدة والجهود الدبلوماسية العامة الآليات الإقليمية ودون الإقليمية ، والمفوضية السامية لحقوق الإنسان، ومفوض الأمم المتحدة السامي لشؤون اللاجئين، ومنسق الإغاثة الطارئة، والمستشار الخاص لمنع الإبادة الجماعية، وغيره من المستشارين الخاصين، والممثلون الخاصون، ومبعوثو الأمين العام، وغيرهم من المسؤولين ذوي المراتب الرفيعة في الأمم المتحدة ووكالاتها الإنمائية ومؤسسات بريتون ودز. وعندما تعزز هذه الرسائل بواسطة دبلوماسية موازية ومستمرة

من جانب الدول الأعضاء، فإنها ستكون أكثر إقناعا. وغالبا ما يحقق الحوار أكثر مما يحققه استعراض القوة، وذلك جزئيا لأن من شأن الحوار أن يسمح للأطراف بالمزيد من التبصر في دوافع ونوايا كل منها.[15]

وللمصداقية والاتساق أهميتهما في هذه الحالات، فقد كانت هناك على مر السنين العديد من الحالات التي لم تحظ فيها الدبلوماسية العامة للأمين العام بما يماثلها من رغبة لدى الدول الأعضاء والهيئات الحكومية الدولية التابعة للمنظمة في إعطاء شكل ملموس إما لوعوده أو لتحذيراته. وتلك أمور يضاعف من قيمتها التزام الصدق والبراغماتية بشكل عام لأن أرواح الأبرياء وسمعة الأمم المتحدة نفسها يكونان على المحك .

ويجب مساعدة يزمعون ارتكاب جرائم وانتهاكات تتعلق بالمسؤولية عن الحماية أو التحريض على ارتكابها على فهم كل من تكاليف السير على ذلك المسار والمرزايا المحتملة للبحث عن المصالحة السلمية والتنمية بدلا من ذلك. ولا يمكن أن يكون التباين أكثر جلاء. فالتكاليف المترتبة على مجتمع ما لارتكابه جرائم وانتهاكات جسيمة تتعلق بالمسؤولية عن الحماية يمكن أن تكون هائلة وطويلة الأمد، ناهيك عما سيلحقه ذلك بسمعة هذا المجتمع. وقد تشمل هذه التكاليف غفدان الاستثمار الأجنبي، وهروب رأس المال، وانخفاض المعونة والسياحة، وبالنسبة للبعض، فقدان مكانهم حول طاولة المجتمع الدولي بوصفهم أعضاء يتمتعون بسمعة حسنة. ومن شأن هذه الأحداث الصادمة والمسببة للشقاق أن تعيد جهود التنمية إلى الوراء عقودا بأكملها. ومن جهة أخرى، ينبغي تشجيع المانحين على دعم البلدان والبرامج التي تسعى إلى تعزيز وقاية السكان وحمايتهم من الجرائم والانتهاكات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية. وقد يعني الفرق بين المسارين الاختيار بين الحفاظ على الإمكانيات الوطنية وتدميرها.

ويمكن أيضا التعبير عن التشجيع من خلال الحوار والتثقيف والتدريب في مجال حقوق الإنسان والمعايير والقواعد الإنسانية. فعلى سبيل المثال، سمح إطار ابتكاري أنشيء في سياق قرار مجلس الأمن 1612 ((2005)) لكل من الممثلة الخاصة للأمين العام المعنية بالأطفال والنزاع المسلح واليونيسيف بإجراء حوار رفيع المستوى بشأن مسائل حماية الأطفال.

وأدى ذلك إلى إطلاق سراح كل الأطفال المنتسبين لجماعات مسلحة في كوت ديفوار وإلى تقليص استخدامهم من قبل أطراف النزاع في جنوب السودان وسري لانكا. وبالمثل، أدت دعوة مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وكذلك دعوة مختلف المقررين الخاصين، إلى إنشاء لجان لتقصي الحقائق وغيرها من آليات العدالة الانتقالية والمساءلة في جميع أنحاء العالم.[16] وساعدت هذه الآليات المجتمعات ليس على التصدي لانتهاكات حقوق الإنسان السابقة فحسب، بل أيضا على وضع برامج وطنية للإصلاح المؤسسي. ولتشجيع تقدم عمليات السلام المتعثرة ، أيد برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الجهود التي يبذلها مركز وودرو ويلسون لبناء القدرات القيادية في بورندي وشرقي جمهورية الكونغو الديمقراطية .

وشدد مجلس الأمن في قراريه 1612((2005)) و 1820 ((2008)) على أن الاغتصاب وغيره من أشكال العنف الجنسي يمكن أن يشكل جريمة حرب، أو جريمة ضد الإنسانية ، أو فعلا أساسيا فيما يتعلق بالإبادة الجماعية. وسلم المجلس في قراره 1820 ((2008)) بأن العنف الجنسي المرتكب على نطاق واسع وبشكل منهجي مشكلة أمنية ينبغي لمجلس الأمن أن يرصدها . ولا شك أن العنف الجنسي المنهجي يمكن أن يكون مدمرا للمجتمعات، شأنه في ذلك تماما شأن الأسلحة التقليدية.

واضطلعت الأمم المتحدة وشركاؤها في السنوات الأخيرة بمجموعة من الجهود لارامية إلى مساعدة الدول على ممارسة مسؤوليتها عن الحماية. وأصبحت مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، بما لها من وجود ميداني في نحو خمسين بلدا، موردا عالميا لمساعدة البلدان على مراعاة التزاماتها بحقوق الإنسان وفي مجالات الرصد والدعوة والتثقيف. ويعمل ممثلو المفوضية مع الحكومات والمنظمات غير الحكومية الوطنية لتعزيز قدرات الحماية، وتخفيف حدة التوترات الاجتماعية، والمساهمة في منع النزاعات. ويمكن أن توفر التحاليل والتوصيات التي أعدتها البعثات القطرية عن الإجراءات الخاصة لمجلس حقوق الإنسان أساسا لبناء القدرات، وتخفيف حدة النزاعات، وحماية الضحايا الفعليين والمحتملين للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. أما عمل مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين في مجال تأمين منح حق اللجوء وحماية اللاجئين، المعروف بشكل أقل في هذا

السياق، فقد أفاد عددا من الضحايا المحتملين للجرائم والانتهاكات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية .[17]

ولوجود الأمم المتحدة، في عدد من حالات ما بعد انتهاء النزاع، أهمية بالغة لحماية الأطفال، مثلما هي الحال في شمالي أوغندا ، وشرقي ووسط إفريقيا، وفي أنحاء من السودان.

وبشكل أعم، حظيت مسائل حماية الطفل باهتمام لم يسبق له مثيل من خلال الزيارات المتكررة التي تقوم بها الممثلة الخاصة للأمين العام المعنية بالأطفال والنزاع المسلح والمناقشات المفتوحة التي تدور في مجلس الأمن بشأن التقرير السنوي للأمين العام، ومرفقاته التي تتناول بلدانا محددة. وساعد وجود الأمم المتحدة أيضا على إدراج أحكام لمكافحة العنف القائم على نوع الجنس في القوانين الجنائية الوطنية والعمليات القضائية في تيمور. ليشتي وسيراليون وكوسوفو، وغيرها.

وبعيدا عن أعمال الأمم المتحدة، قد يكون من المجدي السير في أجزاء أخرى من العالم على هدي الخطوات الابتكارية التي اتخذتها بعض الهيئات الإقليمية أو دون الإقليمية . ففي عام 1992 ، في الوقت الذي اندلع فيه العنف في البلقان، أنشأت منظمة الأمن والتعاون في أوربا وظيفة المفوض السامي المعني بالأقليات القومية لتحديد التوترات العرقية والبحث عن حل مبكر لها قبل أن يتأجج أوارها . والمفوض السامي ، الذي يوصف عمله بأنه " وسيلة لمنع النزاعات بأسرع ما يمكن" ، يعمل بشكل مستقل ومحايد وسري. ويشير الطلب المتزايد على خدمات المفوض السامي من الدول الواقعة في أكثر أجزاء المنطقة تقلبا إلى جدوى منهجية هذه الخدمات والقيمة المحتملة لقيام هيئات إقليمية ودون إقليمية في مناطق أخرى من العالم بالنظر في الأخذ بها . ففي غرب إفريقيا ، يعكس نظام الإنذار المبكر والاستجابة المبكرة للجماعة الاقتصادية لدول غرب إفريقيا المكونة من 15 عضوا شراكة بين الهيئة الحكومية الدولية وشبكة مجتمع مدني مع التشديد على الأمن الإنساني. ويبرز هذان الجهدان في الوقت نفسه القيمة المحتملة لعمليات التعلم من منطقة إلى منطقة، ربما بتسهيل من الأمم المتحدة أو المانحين الخارجيين، وأهمية التكيف مع الظروف والثقافات المحلية .

وكما أظهرت البعثات السياسية الخاصة ، من قبيل تلكما القائمتين في غينيا بيساو وجمهورية إفريقيا الوسطى، فإن الولوج في خضم حالة من التوتر العرقي المتزايد بهدف بناء جسور ثقافية وسياسية، وتسوية الخلافات، ونشر القيم العالمية، والمساعدة على بناء مؤسسات محلية دائمة، وكل ذلك في ظروف أمنية هشة، يقتضي قدرا كبيرا من المهارة والخبرة والمعارف المحلية والشجاعة. ومن الواضح أن العالم لم يستثمر بما يكفي في القدرات الوقائية، التي لا تستهلك سوى جزء من تكاليف عمليات السلام الحيوية التي تضطلع بها الأمم المتحدة بعد انتهاء النزاع. وفي هذا الصدد، قد تكون المساعدة على بناء القدرات المدنية للمنظمات الإقليمية ودون الإقليمية لمنع الجرائم والانتهاكات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية استثمارا حكيما . ويجري حاليا النظر في عدد من المبادرات المفيدة وفقا لهذه الخطوط في إطار البرنامج العشري المشترك بين الاتحاد الإفريقي والأمم المتحدة لبناء القدرات.[18]

وهناك عنصر مشترك في هذه الجهود المختلفة لمساعدة الدول على مساعدة نفسها، فهي تعتمد أساسا على الخبرة ووجود المدنيين، وليس العسكريين. وفي الاستجابة لحالات المسؤولية عن الحماية، يجوز أن تكون عناصر الشرطة والعناصر المدنية في بعض الأحيان حاسمة بشكل خاص نظرا للمهام ذات الأولوية المتمثلة في إعادة النظام وإعادة بناء الثقة في المجتمعات التي تعيش فوضى ونزاعا داخليين. وفي هذا الصدد، ينبغي التشديد على أنه يصعب في أحيان كثيرة تحديد وحشد أعداد كافية من أفراد الشرطة والكوادر المدنية ذوي المهارات والتداريب المطلوبة للتصدي للجرائم المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، مثلما يصعب في أحيان كثيرة إيجاد نظرائهم العسكريين. وهناك عدد كبير من الاقتراحات التي قدمتها الحكومات والمجتمع المدني على حد السواء لإنشاء قدرات دائمة أو احتياطية من الأفراد المدنيين أو أفراد الشرطة للاستجابة السريعة لهذه الطوارىء.

وغني عن القول، كما ذكر مرارا، أن تدبير استخدام القوة لا ينبغي أخذه في الاعتبار إلا كملاذ أخير . بيد أنه تم، بموافقة حكومة البلد المضيف، استخدام وحدات عسكرية إما لمجموعة من الأغراض غير القسرية، من قبيل الوقاية والحماية وحفظ السلم ونزع السلاح، أو لمكافحة جماعات مسلحة تسعى في الوقت نفسه إلى الإطاحة بالحكومة

بوسائل عنيفة وإلى تخويف السكان المدنيين من خلال العنف العشوائي والواسع النطاق. والجهات الفاعلة من غير الدول، فضلا عن الدول، يمكن أن ترتكب جرائم فظيعة تتعلق بالمسؤولية عن الحماية. وهي حيثما تفعل ذلك، قد تكون المساعدة العسكرية الدولية الجماعية أضمن سبيل لدعم الدولة في الوفاء بالتزاماتها المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، وفي الحالات القصوى، في استعادة سيادتها الفعلية. وفي تلك الأوقات، قد يسمح استخدام المعدات العسكرية والقوات المسلحة الدولية بشكل مبكر وموجه ومحدود بإنقاذ الأرواح وتحقيق قدر من الاستقرار بحيث يتاح الحيز الزمني والمكاني للعمل الدبلوماسية والعمليات السياسية الداخلية والالتئام والمصالحة. ويشكل حفظ السلم القائم على توافق الآراء، بطبيعة الحال، أحد جوانب الابتكار والقوة في الأمم المتحدة، وإن اضطلعت المنظمة بتواتر أقل وبنتائج متباينة بعمليات عسكرية تنطوي على قدر أكبر من القسر. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن المنظمات الإقليمية ودون الإقليمية.[19]

وأدخل مفهوم الانتشار الوقائي في قائمة مفردات الأمم المتحدة في عام 1992 الأمين العام آنذاك بطرس بطرس غالي. ففي تقريره المعنون " خطة للسلام، الدبلوماسية الوقائية، وصنع السلام، وحفظ السلام "، لاحظ ما يلي:

في حالة قيام أزمة داخل بلد ما، وعندما تطلب الحكومة أو يوافق جميع الأطراف على ذلك، يمكن للوازع الوقائي أن يساعدد بطرق عديدة في تخفيف المعاناة والحد من العنف أو السيطرة عليه. والمساعدة الإنسانية، إذا قدمت بنزاهة، يمكن أن تكون لها أهمية حاسمة ، والمساعدة في صون السلم ، سواء كان ذلك عن طريق الأفراد العسكريين أو أفراد الشرطة أو المدنيين، يمكن أن تحقن الدماء وتولد ظروفا من السلامة يمكن في ظلها عقد المفاوضات ، كما يمكن أن تساعد الأمم المتحدة في جهود التوفيق إن رغبت الأطراف في ذلك)) .[20]

وتمثلت حالة الانتشار الوقائي الكلاسيكية قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة في جمهورية مقدونيا اليوغسلافية خلال الفترة 1992 إلى 1999 . ويعزى، إلى حد بعيد، إلى عملية قوة الأمم المتحدة للحماية وقوة الأمم المتحدة للانتشار الوقائي، بمزيجها المكون من وحدات عسكرية ومراقبي الشرطة المدنية، فضل المساعدة على تحقيق استقرار بلد يواجه توترات عرقية سواء داخليا أو خارجيا. وبفضل قيادة بعيدة النظر كانت

تسعى إلى منع وقوع مختلف أنواع الاضطرابات والعنف العرقي التي كان قد ابتلي بها عدد من جيران ذلك البلد، رحبت جمهورية مقدونيا اليوغسلافية سابقا بمزيج ناجح من القبعات الزرقاء التابعة للأمم المتحدة والرصد والوساطة من المنظمات الإقليمية. ومع مر السنين، واجهت بورندي ضغوطا داخلية جد مماثلة لتلك التي واجهتها جارتها رواندا. ولكن انتشار قوات حفظ السلام، بموافقة الحكومة، أولا من جنوب إفريقيا، ثم الاتحاد الإفريقي، واخيرا الأمم المتحدة، ساعد على تحقيق درجة من الاستقرار في بورندي [21].

وفي سيراليون ، كانت بعثة الأمم المتحدة هناك قد شرعت لتوها في الانتشار عندما انتهكت قوات الجبهة المتحدة الثورية اتفاق السلام وشنت هجوما واسع النطاق على السكان وعلى البعثة، وهي القوات التي كانت قد ارتكبت جرائم بشعة بشكل خاص وواسعة النطاق على الصعيد الدولي. وفي عام 2000، وبموافقة الحكومة، ساعدت قوة تدخل متواضعة بقيادة بريطانية على حماية فريتاون، وتعزيز بعثة الأمم المتحدة، وإعادة الاستقرار إلى تلك الدولة المحاصرة في غرب إفريقيا. وبالمثل، ساعدت عملية أرتميس في الربع الثاني من عام 2003، بموجب قرار مجلس الأمن 1484 ((2003)) ، بقيادة الاتحاد الأوربي، على الانتقال إلى ولاية أقوى لبعثة منظمة الأمم المتحدة في جمهورية الكونو الديمقراطية، وذلك في مقاطعة إيتوري، وهي منطقة معروفة باتساع نطاق وشراسة انتهاكات حقوق الإنسان التي ترتكب فيها، ولا سيما العنف الجنسي. وجميع حالات الانتشار الأربع المذكورة أعلاه، أي في جمهورية مقدونيا اليوغسلافية سابقا، وبورندي، وسيراليون، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، كانت سابقة على قبول مؤتمر القمة العالمي لعام 2005 بمبدأ المسؤولية عن الحماية. إلا أنها تبرز بصورة جيدة القيمة المحتملة لنشر وجود عسكري دولي قائم على الموافقة بغرض تيسير الحيلولة دون تصعيد النزاع المسلح . وتبرز أيضا أهمية توفير الدول الأعضاء لما يكفي من الأصول والموارد في الوقت المناسب عندما تكلف الأمم المتحدة بمساعدة بلد ما على الاضطلاع بمسوؤليته عن الحماية [22].

وفي الدول والمناطق التي تشهد توترات عرقية حادة والتي يستشري فيها التفاوت العميق بين الفئات، من الصعب توخي التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستدامة دون معالجة هذه التصدعات الكامنة في النسيج الاجتماعي والسياسي. ومن الصعب بنفس القدر

تخيل علاج هذه التصدعات دون التعامل مع أوجه قصور التنمية المتزامنة. فالتخلف المزمن لا يسبب في حد ذاته توترات بين الجماعات العرقية أو الدينية أو الثقافية المختلفة. لكنه قد يزيد من حدة التنافس على الموارد النادرة وقد يحد بشدة من قدرة الدولة، فضلا عن المجتمع المدني والمنظمات الإقليمية ودون الإقليمية، على إزالة التوترات الداخلية بصورة سلمية وكاملة. وبوجه عام، يمكن للزيادات الكبيرة في مستويات المساعدة الإنمائية العامة أن تخفض إلى حد كبير مدى انتشار الجرائم والانتهاكات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، إذ أن بعض أسوأ حالات العنف المحلي الجماعي وقعت في بلدان فقيرة للغاية، تنعدم فيها قدرة أشد الناس فقرا على المقاومة* . وسيكون لتوسيع نطاق المساعدة لتشمل "مليار نسمة ممن يعيشون في الدرك الأسفل" أثر إيجابي صاف لا محالة على منع الجرائم والانتهاكات المخلة بالمسؤولية عن الحماية إذا استهدفت هذه المساعدة منح الفقراء وفئات الأقليات صوتا في مجتمعاتهم، وتعزيز المساواة والعدالة الاجتماعية، والارتقاء بمستوياتهم التعليمية، وزيادة الفرص المتاحة لهم للمشاركة السياسية الهادفة. ولكن إذا وزعت المساعدة بطريقة تزيد من حدة الفوارق في مركز الجماعات العرقية أو الدينية أو الثقافية وظروف عيشها داخل هذه المجتمعات، بدلا من تضييق تلك الفوارق، فإن الأثر المترتب عليها قد يؤدي إلى زعزعة الاستقرار وقد يغذي التوترات ومشاعر الاستياء. ولذلك، فإن برامج المعونة بحاجة إلى أن تراعي حالة النزاع والمسؤولية عن الحماية في آن واحد .

وأشد ما تدعو إليه الحاجة، من وجهة نظر مسؤولية الحماية، هي برامج المساعدة الموجهة بعناية إلى بناء القدرات محددة داخل المجتمعات بما يقلل من احتمال انصرافها إلى طريق الجرائم المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية. وثمة حاجة إلى إجراء مزيد من الأبحاث الميدانية من أجل الفهم الكامل لماهية التدابير المجدية، وأين يمكن أن تجدي ولماذا ؟ وينبغي للأمم المتحدة ودولها الأعضاء أن تقدم التشجيع والدعم لشبكات البحث ذات القاعدة الجغرافية العريضة والتي تسعى إلى فهم أفضل للأسباب التي تدفع ببعض الدول إلى سلوك سبيل ما في حين تدفع بدول أخرى إلى سلوك سبيل مغاير على أساس كل حالة على حده. ولتقوية الركيزة الثانية، ثمة حاجة إلى عملية تراكمية من التعلم المتبادل فيما بين البلدان، وفيما بين المناطق الإقليمية، وفيما بين الوكالات، بشأن الوقاية

وبناء القدرات واستراتيجيات الحماية بغرض اكتساب تصور أدق وأفضل لما صارت إليه مختلف الاستراتيجيات والمبادىء والممارسات على مر السنين. غير أن السياسة العامة لا تملك أن تنتظر إلى أن تكتمل قاعدة المعارف. وتشير التجارب والمنطق السليم إلى أن العديد من العناصر التي من المسلم به عموما أنها تشكل جزءا من الحكم الرشيد. من قبيل سيادة القانون، وتوافر جهاز قضائي كفء ومستقل، وضمان حقوق الإنسان، وإصلاح قطاع الأمن، ووجود مجتمع مدني قوي، ووجود صحافة مستقلة، وشيوع ثقافة سياسية تشجع التسامح والحوار والمرونة لتجاوز أوجه الجمود والجور الكامنة في سياسة التأكيد على الهوية. غالبا ما تخدم ايضا الأهداف المتصلة بالمسؤولية عن الحماية .[23]

وفي هذا الصدد، يمكن تحديد خمس قدرات على الأقل باعتبارها قدرات حاسمة، وهي القدرات المستمدة من ممارسة المساعدة الإنمائية والقائمة على طلبات الدول الأعضاء نفسها، وهي كالتالي:

أ . **تحليل التنمية الذي يراعي حالة النزاع:** ينطوي ذلك على بناء قدرة المؤسسات الوطنية على تحليل القضايا والتوترات الناشئة معا، كجزء من تخطيط التنمية، لكي يساعد تنفيذ البرامج الإنمائية على تخفيف حدة التوترات القائمة بدلا من مواصلة تأجيجها. وقد اتخذت نيجيريا وإندونيسيا، كمثال، خطوات هامة صوب اكتساب هذه القدرات،

ب . **قدرات الوساطة الأهلية** : ينطوي ذلك على تشكيل أو تعزيز مؤسسات وعمليات ذات مصداقية سواء التقليدية منها أو الحديثة، تنطلق من كل من الحكومة والمجتمع المدني، وتكون قادرة على إيجاد حلول داخلية للمنازعات وتشجيع المصالحة والاضطلاع بالوساطة بشأن مسائل محددة. وكما أشير إليه أعلاه، فإن المؤسسات التي أنشأتها غينيا وغانا وسيراليون، بمساعدة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ، تبشر بالخير في هذا الصدد،

ج . **توافق الآراء والحوار:** يتطلب ذلك بناء القدرات من أجل عمليات حوار شاملة وقائمة على المشاركة، وتوفير مجالات ومنتديات محايدة لمعالجة القضايا التي تكون محل خلاف من خلال هذه الحوارات. وفي أمريكا اللاتينية بشكل خاص، أنشأت الدول الأعضاء مجالات " للحوار الديمقراطي " باعتباره جزءا من عملية الحكم،

د ـ القدرة على حل المنازعات المحلية: ينطوي ذلك على بناء هياكل أساسية للسلام، على الصعيد الوطني والمحلي، لمعالجة المنازعات المحلية بشأن الأراضي أو الموارد أو الديانة أو العرق أو خلافة القيادة معالجة مستديمة قبل أن تفضي إلى النزاع. وقد ساعدت قدرات مشابهة على كفالة انتقال جنوب إفريقيا بنجاح إلى الديمقراطية في مطلع التسعينيات من القرن الماضي. وخلال فترة العنف الذي تلا الانتخابات في كينيا عام 008 ، لم تشهد المناطق التي طورت فيها هذه القدرات ولا سيما المناطق القاحلة من الشمال وإقليم الساحل، نفس مستويات العنف التي شوهدت في مناطق أخرى،

هـ . القدرة على مضاعفة القدرات: ينبغي أخيرا للقدرات المبينة أعلاه أن تستوعب وتضرب بجذورها عميقا في المجتمعات كي تتوفر للأجيال الجديدة من القادة الموارد والمهارات لمنع التصدعات والإحباطات التي قد تؤدي إلى وقوع الجرائم المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية. وفي هذا الصدد، تطلب الدول الأعضاء بشكل متزايد المساعدة في مجال وضع برامج حل النزاعات في الجامعات وأكاديميات التدريب على الخدمة العامة ، وفي إقامة شبكات من الوسطاء، وفي وضع مناهج دراسية على الصعيد الوطني كي يأخذ الشباب بنهج مختلف في تعاملهم مع القضايا المثيرة للانقسام في المستقبل.[24]

ووضع عدد من النظم المبتكرة داخل منظومة الأمم المتحدة للاستجابة على نحو أفضل لطلبات الدول الأعضاء فيما يخص تقديم المساعدة في بناء القدرات الخمس المبينة أعلاه. ومن بين هذه المبادرات، هناك برنامج مشترك بين برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وإدارة الشؤون السياسية بشأن بناء القدرات الوطنية في مجال نشوب النزاعات، والإطار المشترك بين الوكالات المعني بالتنسيق من أجل اتخاذ إجراءات وقائية، وهو عبارة عن منتدى غير رسمي يتيح للكيانات التابعة للأمم المتحدة الاستجابة بصورة متكاملة لهذه الطلبات المقدمة من الدول الأعضاء.

وكما برهنت عليه التجربة مرارا وتكرارا، فإن وجود قطاع أمني محايد ومنضبط من شأنه أن يضطلع بدور حاسم في التخفيف من حدة التواترات بين الجماعات ومنع انتشار العنف على نطاق واسع. وانطلاقا من التجارب الخاصة للدول الأعضاء ومن الدعم التقني الذي تحظى به من الشركاء الثنائيين ومنظومة الأمم المتحدة، ينبغي لهذه الدول أن تواصل تعزيز قطاعاتها الأمنية بغرض توفير ظروف آمنة ومستقرة لجميع سكانها،

بغض النظر عن هوياتهم. وباتخاذ إجراءات وقائية ضد حالات التعطيل باهظة الكلفة، قد يشكل ذلك استثمارا في عملية التنمية، إضافة إلى الاضطلاع بالمسؤولية عن الحماية.

وتقوم سيادة القانون بدور أساسي في منع ارتكاب الجرائم المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، وينبغي لمنظومة الأمم المتحدة أن تزيد من المساعدة التي تعرضها على الدول الأعضاء في مجال سيادة القانون، بما في ذلك عن طريق إشراك بلدان مانحة. وينبغي أن تتمثل ألهداف في كفالة تكافؤ فرص اللجوء إلى القضاء وتحسين عملية توفير الخدمات للجميع في مجال القضاء والادعاء وفي المجال الجنائي وفي مجال إنفاذ القانون. ومن شأن هذه الخطوات أن تؤدي إلى تغليب حل المنازعات داخل المجتمع عن طريق الوسائل القانونية بدلا من اللجوء إلى أساليب العنف. ويمكن للبلدان المانحة أن تعالج الاعتبارات المتصلة بالمسؤولية عن الحماية وحقوق الإنسان في برامج المساعدة القائمة، حسب الاقتضاء، ويمكن لها أن تنشئ برامج مساعدة جديدة تتصل بالمسؤولية عن الحماية قدر المستطاع. وفي ذلك الصدد، ينبغي إدراك أن الشروط والظروف والاحتياجات تتغير من بلد لآخر وأن برامج المساعدة ينبغي أن تصمم بالتشاور الوثيق مع الحكومة والمجتمع المدني المستفيدين. وينبغي للأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية أن تضطلع بالتعلم المتبادل فيما بين المناطق الإقليمية وبعمليات الدروس المستفادة فيما يتعلق بالمساعدة في مجال المسؤولية عن الحماية، بالنظر إلى مدى حداثة العهد بهذا المجال .[25]

وتشكل عملية بناء السلام في أعقاب الصدمات أحد الجوانب الحاسمة بالنسبة للمساعدة في مجال المسؤولية عن الحماية. وأضمن سبيل للتنبؤ بالإبادة الجماعية هو النظر إلى حالات الإبادة الجماعية السابقة. ويأتي عمل لجنة بناء السلام في مرحلة حرجة من تطور المجتمع، وهي مرحلة تسنح فيها للمجتمع الدولي أفضل فرصة لإحداث تغيير إيجابي. وينبغي بحث إمكانيات مشاركة أكبر للجنة بناء السلام في مساعدة الدول على الوفاء بالتزاماتها المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية. وعلاوة على ذلك، يمكن لصندوق بناء السلام أن يوفر مصدرا مرنا لبعض التمويل في حالات الطوارىء، وإن كان ذلك المصدر متواضعا.

المطلب الثالث : الاستجابة في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة

على نحو ما توضحه الجملتان الأوليان في الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة عام 2005 بما لا يدع مجالا للبس، فإن الركيزة الثالثة تعد جزءا لا يتجزأ من استراتيجية الاضطلاع بالمسؤولية عن الحماية المتفق عليها من قبل رؤساء الدول والحكومات المجتمعين. وحسبما ورد في الجملة الافتتاحية ، " يقع على عاتق المجتمع الدولي أيضا، من خلال الأمم المتحدة الالتزام باستخدام ما هو ملائم من الوسائل الدبلوماسية والإنسانية وغيرها من الوسائل السلمية، وفقا للفصلين السادس والثامن من الميثاق، للمساعدة في حماية السكان من الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية "[26]. ويفهم من الصياغة أن المراد هو أن تكون تلك المسؤولية مسؤولية مستمرة وعامة تستخدم التدابير السلمية والمهادنة المنصوص عليها في الفصل السادس وفي المادة 52 من الفصل الثامن. وتبرز الجملة الثانية من الفقرة 139 أنه يمكن للمجتمع الدولي اللجوء إلى طائفة واسعة من الإجراءات الجماعية سواء السلمية منها أو غير السلمية، في حال تحقق شرطين اثنين :

أ . في حال قصور الوسائل السلمية،[27]

ب . عجز السلطات الوطنية البين عن حماية سكانها من الجرائم والانتهاكات الأربع المذكورة.

وفيما يخص تلك الحالتين ، تؤكد الفقرة 139 ما يلي : ((نعرب عن استعدادنا لاتخاذ إجراء جماعي، في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة، عن طريق مجلس الأمن ، ووفقا للميثاق ، بما في ذلك الفصل السابع منه ، على أساس كل حالة على حدة وبالتعاون مع المنظمات الإقليمية ذات الصلة حسب الاقتضاء)) . [28]

تشير صياغة هذه الجملة إلى الحاجة إلى استجابة مبكرة ومرنة في مثل هذه الحالات، أي استجابة تتكيف مع ظروف الحالة وتنسجم تماما مع أحكام الميثاق في آن واحد.

ولدى التعامل مع مختلف الظروف التي يجري فيها التخطيط للجرائم والانتهاكات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية أو التحريض عليها أو ارتكابها، أو التي تجري فيها كل تلك الأعمال معا، لا مجال لاتخاذ استراتيجية ذات تسلسل صارم أو "محفزات" على العمل تكون محددة بشكل ضيق. ومن المؤكد أن عتبة جهود الوقاية أو بناء القدرات أو إعادة

البناء في إطار الركيزة الثانية ستكون أدنى من عتبة الاستجابة في إطار الركيزة الثالثة، وهي "عجز السلطات الوطنية البين عن حماية سكانها ".[29]

وبالمثل ، ففي إطار الركيزة الثالثة ، ستكون العتبة الخاصة بتدابير الفصل السادس أدنى من العتبة الخاصة بإجراء الإنفاذ بموجب الفصل السابع ، والذي لا يمكن الإذن به إلا على الصعيد الحكومي الدولي . فكلما زادت قوة الاستجابة ، ارتفع مستوى الإذن بها . وفي ظل التطور السريع لحالات الطوارىء ، يجب أن يبقى تركيز الأمم المتحدة وصناع القرار على الصعيد الإقليمي ودون الإقليمي والوطني منصبا على إنقاذ الأرواح عن طريق اتخاذ إجراءات " في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة [30]، بدلا من أن ينصب على اتباع سلم السياسات الاعتباطي أو التسلسلي أو التدريجي الذي يقدم الإجراءات على المضمون والعمليات على النتائج .

وتميل الأمم المتحدة بشدة إلى تفضيل الحوار والإقناع السلمي. ولذلك، فإن الركيزة الثالثة تشمل مجموعة واسعة النطاق من تدابير الاستجابة غير القسرية وغير العنيفة في إطار الفصلين السادس والسابع من الميثاق، بالإضافة إلى إجراءات أكثر إحكاما. وبموجب الميثاق، يمك نللأمين العام أو الترتيبات الإقليمية أو دون الإقليمية اتخاذ كثير من هذه التدابير دون إذن صريح من مجلس الأمن . وكانت تلك هي الحالة بالنسبة إلى كينيا في أوائل عام 2008، وحينما قامت كل من الجهات الفاعلة الإقليمية والأمم المتحدة للمرة الأولى بالنظر إلى الأزمة جزئيا، من خلال المنظور المتعلق بالمسؤولية عن الحماية.

ويمكن للهيئات الحكومية الدولية أن تؤدي دورا محوريا في إجراء التحقيقات الميدانية والاضطلاع ببعثات تقصي الحقائق. وتنص المادة 34 من الميثاق على أن: ((لمجلس الأمن أن يفحص أي نزاع أو أي موقف قد يؤدي إلى احتكاك دولي أو قد يثير نزاعا لكي يقرر ما إذا كان استمرار هذا النزاع أو الموقف من شأنه أن يعرض للخطر صون السلم والأمن الدولي)). ورهنا بأحكام المادة 12 من الميثاق ، يمكن للجمعية العامة انتهاز فرص من هذا القبيل في بعض الحالات بمقتضى أحكام المواد 11 و 13 و 14. ويجوز للجمعية العامة أو لمجلس الأمن مثلا تعيين بعثة تقصي حقائق للتحقيق في الانتهاكات المزعومة للقانون الدولي والإبلاغ عنها ، كما فعل الأخير في حالة دارفور. ويمكن لمجلس حقوق الإنسان أن يوفد بعثة لتقصي الحقائق، أو يعين مقررا خاصا

لإسداء المشورة بشأن الحالة، أو يحيلها إلى الإجراءات الخاصة القائمة. وقد توجد أدوات وإمكانيات موازية في عدد من المناطق الإقليمية ودون الإقليمية.

غير أن التحقيق، بطبيعة الحال، لا يشكل بديلا عن اتخاذ إجراء الحماية " في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة " [31]، بل ينبغي أن يعتبر خطوة أولية نحو اتخاذ هذا الإجراء. وإذا تم الاضطلاع بهذه البعثات الميدانية في مرحلة مبكرة من الأزمة، عند ظهور العلامات الأولى على عدم وفاء دولة ما بالتزاماتها المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، فيمكنها أيضا أن توفر فرصا لإيصال رسائل مباشرة إلى صانعي القرار الرئيسيين من طرف المجتمع الدولي الأوسع نطاقا، من قبيل محاولة ثنيهم عن الأخذ بنهج مدمرة من شأنها أن تعرضهم للمحاكمة أمام المحكمة الجنائية الدولية أو محاكم مخصصة. وقد قامت مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان ومفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق اللاجئين والمستشار الخاص المعني بمنع الإبادة الجماعية وغيرهم ، وكذلك مكتب الأمين العام، بإبلاغ رسائل صريحة وفعالة في هذا الصدد. وفي السنوات الأخيرة ، قطع نظام العدالة الجنائية الدولي أشواطا هامة نحو كفالة المساءلة وإنهاء الإفلات من العقاب، غير أن الحاجة تدعو إلى بذل المزيد من الجهود لمعالجة انطباعات الانتقائية وكفالة أن يشمل هذا النظام العالم بأكمله.

وقد أصبح من الأمور الثابتة في القانون الدولي والممارسات الدولية الآن أن السيادة لا تتيح الإفلات من العقاب لأولئك الذين ينظمون الجرائم المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية أو يحرضون عليها أو يرتكبونها. وفي الفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005، أكدت الدول مسؤوليتها عن منع التحريض على الجرائم والانتهاكات الأربعة المحددة. وعندما يتضح بجلاء أن دولة ما لا تمنع هذا التحريض، ينبغي للمجتمع الدولي تذكير سلطاتها بهذا الالتزام وبأن تلك الأفعال يمكن أن تحال إلى المحكمة الجنائية الدولية بموجب نظام روما الأساسي. وكما أشير إليه أعلاه، فإنه إذا بلغت حالات العنف الوشيك أو الجاري ارتكابه ضد السكان هذا المبلغ، قد يكون إيصال هذه الرسالة شخصيا بدلا من إيصالها عن بعد هو الوسيلة الأكثر فعالية وإقناعا. غير أنه حتى عهد قريب ظلت الممارسة المتبعة في الأمم المتحدة وفي كثير من العواصم في أغلب الأحيان تتمثل في تجاهل بوادر القتل الجماعي الوشيك أو التهوين من شأنها. فلم تلتفت الهيئة

العالمية عندما دعا الخمير الحمر إلى إقامة كمبوديا متجانسة اجتماعيا وعرقيا ذات " نظام اجتماعي نظيف[32] " وحثت إذاعتها المستمعين على "تطهير جماهير الشعب " في كمبوديا.[33] كما أنها لم ترد بقوة على البرامج الإذاعية والخطب المهيجة للمشاعر الإثنية في البلقان في بداية التسعينيات من القرن الماضي، أو في رواندا في عامي 1993 و1994، خلال الأشهر السابقة لعملية الإبادة الجماعية. وعلى الرغم من عدة تقارير وردت خلال تلك الأشهر الحاسمة من بعثة الأمم المتحدة لتقديم المساعدة إلى رواندا، ومن المقرر الخاص المعني بحالات الإعدام خارج القضاء أو بإجراءات موجزة أو تعسفا، بشأن البرامج المثيرة للفتن التي تبثها محطة الإذاعة والتلفزيون الحرة للتلال الألف، (Radio Mille Colline) لم يحاول المجتمع الدولي التشويش على تلك البرامج الحافلة بالكراهية والشؤم .[34]

غير أن ثمة أسبابا للاعتقاد بأن الأمم المتحدة والدول الأعضاء فيها استخلصت من هذه الكوارث بعض الدروس الأليمة وإن ظلت باقية. ولئن كان صحيحا أنه لايزال يتعين علينا أن نطور من الأدوات أو نبدي من الإرادة ما يلزم للاستجابة بصورة منتظمة وفعالة لجميع الطوارىء المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، على نحو ما تذكرنا به الأحداث المأساوية في دارفور وجمهورية الكونغو الديمقراطية والصومال ، فإن العالم إذا واجه اليوم جرائم وانتهاكات متعلقة بالمسؤولية عن الحماية أو التحريض عليها سيكون على الأرجح أقل تغاضيا عنها مما كان عليه الأمر في القرن الماضي . ففي نوفمبر 2004، على سبيل المثال ، قام المستشار الخاص المعني بمنع الإبادة الجماعية، ((خون منديس)) ، بتذكير السلطات في كوت ديفوار، حيث أدت لهجة كراهية الأجانب إلى تفاقم التوترات المحلية واشتعال المزيد من أعمال العنف، بأنها قد تحمل المسؤولية الجنائية عن العواقب [35]. وبعد ذلك بفترة وجيزة توقفت اللهجة العدوانية. وبالمثل، قام الأمين والمستشار الخاص المعني بمنع الإبادة الجماعية، ((فرنسيس دنغ)) أثناء أعمال العنف التي اندلعت بعد الانتخابات في كينيا في بداية عام 2008، بحث زعماء جميع الأطراف على الدعوة علنا إلى إنهاء أعمال العنف وخطابات التحريض على العنف، مشيرين إلى أن الزعماء السياسيين وزعماء المجتمع المحلي يمكن أن يساءلوا عن انتهاكات القانون الدولي المرتكبة بتحريض منهم. ومنع بث البرامج الإذاعية على

الهواء مباشرة في أوج الأزمة عندما اشتدت التوترات ، وحذر الأمين العام السابق (كوفي عنان)، الذي كان يقوم بدور الوساطة في النزاع، البرلمانيين الكينيين من أنه لا يمكن السماح لأولئك الضالعين في أعمال العنف بالعمل دون عقاب. وينبغي تذكير الزعماء في كل مكان بأن الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري تدين التحريض على الكراهية العرقية. ونظرا لكون التحريض في العادة ذا طبيعة علنية وسافرة، فينبغي أن يكون من السهل نسبيا تحديده وحشد الدعم الدولي للجهود الرامية إلى تثبيطه. وعلاوة على ذلك، بوسع الأمم المتحدة التصدي لهذه الخطابات بواسطة برامجها الإذاعية وخدماتها الإعلامية الخاصة في الأماكن التي يكون لها فيها حضور لحفظ السلم أو وسيلة للقيام بهذا العمل قبالة الساحل أو من بلد مجاور .[36]

وليس الكلام غاية بحد ذاته، وينبغي عد التردد في طلب الإذن باتخاذ تدابير أقوى، إذا تبين أن الدبلوماسية الهادئة تستخدم كذريعة للمماطلة، بينما يمكن لاستجابة أسرع ومباشرة أن تنقذ الأرواح وتعيد النظام. وتعكس الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 الحقيقة المرة، وهي أنه لا يمكن أن تكتمل اية استراتيجية للوفاء بالمسؤولية عن الحماية إذا لم تتوافر إمكانية اتخاذ تدابير إنفاذ جماعية، بما في ذلك عن طريق الجزاءات أو العمل القسري العسكري في الحالات القصوى. وعندما ترفض دولة قبول المساعدة الدولية الوقائية والحمائية، وترتكب جرائم وانتهاكات شنيعة تتصل بالمسؤولية عن الحماية، ولا تستجيب للتدابير الأقل إرغاما، في واقع الأمر تضع المجتمع الدولي أما التحدي المتمثل في أن ينهض بالمسؤوليات التي ألزم نفسه بها بموجب الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 . ويمكن أن يأذن بهذه التدابير الجماعية مجلس الأمن بموجب المادتين 41 و42 من الميثاق، أو أن تأذن بها الجمعية العامة بموجب قرار "الاتحاد من أجل السلام"[37] ، أو تأذن بها الترتيبات الإقليمية أو دون الإقليمية بموجب المادة 53 من الميثاق، بإذن مسبق من مجلس الأمن .

وتوفر الجزاءات الدبلوماسية، إذا نفذتها الدول الأعضاء تنفيذا تاما ومنتظما، وسيلة أخرى للمجتمع الدولي لتأكيد رسالته بعدم مقبولية ارتكاب دولة عضو في الأمم المتحدة الجرائم والانتهاكات ذات الصلة بالمسؤولية عن الحماية في القرن الحادي والعشرين. وينبغ، كحد أدنى، عدم الترحيب بالزعماء المسؤولين عن مثل هذه الفظائع ضمن اقرانهم. وينبغي

كذلك ألا يتأهلوا، هم أو بلدانهم، للانتخاب لشغل المناصب القيادية في الهيئات دون الإقليمية أو الإقليمية أو الدولية. وينبغي أن ينظر مجلس الأمن أيضا في فرض جزاءات محددة الهدف مثل الجزاءات المتعلقة بالسفر، والتحويلات المالية، والسلع الكمالية، والأسلحة، على أساس كل حالة على حدة ، وبالتعاون مع المنظمات الإقليمية ذات الصلة حسب الاقتضاء، بموجب المادتين 41 و53 من الميثاق، ووفقا للفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005، وفي حالة العنف الجنسي، وفقا لأحكام قرار مجلس الأمن 1820 ((2008)). ويمكن للجمعية العامة أيضا أن تنظر في مثل هذه التدابير بموجب قرار "الاتحاد من أجل السلام" ، رغم أنها لا تكون إلزامية في تلك الحالة . وبينما قد تكون الجزاءات غير كافية لوقف التجاوزات التي يرتكبها نظام استبدادي معاند، فإنها إذا طبقت بالسرعة الكافية يمكن أن تظهر التزام المجتمع الدولي بالوفاء بمسؤولياته الجماعية بموجب الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005، وأن تنذر باحتمال فرض تدابير أكثر صرامة إذا استمر العنف ضد السكان.

وينبغي إيلاء اهتمام خاص لتقييد تدفق الأسلحة أو معدات الشرطة التي قد تسيء استخدامها أنظمة قمعية من الواضح أنها لا تفي بمسؤولياتها الأساسية بموجب الفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005، أو في الحالات التي يهدد فيها نزاع دائر بالتفاقم بحيث يتحول إلى جرائم وانتهاكات واسعة النطاق تتعلق بالمسؤولية عن الحماية من جانب طرف أو آخر. وبينما دعت الجمعية العامة في بعض الأحيان إلى فرض نظم حظر الأسلحة، فإن مجلس الأمن هو وحده الذي يتمتع بسلطة جعل هذه النظم ملزمة. وبموجب المادة 53 من الميثاق قد تتخذ الترتيبات الإقليمية خطوات إنفاذ من هذا القبيل بإذن من مجلس الأمن. غير أنه من الناحية الفعلية ليس من النادر ان تتخذ مثل هذه التدابير، الهيئات الإقليمية أو دون الإقليمية أو مجموعات الدول الأعضاء المشكلة لغرض معين دون موافقة رسمية مسبقة من مجلس الأمن .[38]

وبطبيعة الحال، لا يمكن القول بأن الدول والمنظمات الحكومية الدولية هي وحدها الجهات الفاعلة المؤثرة في الحالات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، على نحو ما سبق تأكيده في معرض مناقشة الركيزتين الأولى والثانية. فالكل يعرف تمام المعرفة الأدوار المتعددة التي يضطلع بها المجتمع المدني، سواء على الصعيد الداخلي أو عبر الوطني،

في مجالات الدعوة والإنذار المبكر والرصد والبحث والتدريب والتعليم، كما جرى الإقرار بها مرارا وتكرارا في العديد من التقارير. أما دور الأفراد وأفرقة الدعوة والجماعات النسائية والقطاع الخاص في بلورة الاستجابة الدولية للجرائم والانتهاكات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، فليس معروفا بالقدر نفسه. وعلى غرار الأمم المتحدة نفسها، استخلص المجتمع المدني الدولي العبر من الاستجابة العامة لعمليتي الإبادة الجماعية اللتين وقعتا في كمبوديا ورواندا، التي كانت خافتة نسبيا واتسمت بالبطء والتشتت. وأثبتت الحملات عبر الوطنية ضد العنف في دارفور، التي تميزت بطابعها الجماهيري وتنظيمها المحكم وشدة وضوحها، أن تلك الحركات تنطوي على عناصر القوة والقصور على حد سواء. فقد كشفت عما اتسم به الاهتمام العام بإنهاء العنف ضد سكان دارفور المحاصرين من عمق وسعة نطاق، وسلطت في الوقت نفسه الضوء على مدى قصور ما لدى المجتمع الدولي من أدوات للسياسة وتذبذب الإرادة السياسية اللازمة لاستخدامها. بيد أنه على المدى الأطول أجلا ، كما سبقت ملاحظته أعلاه ، سيتعين على كل من يقدم على راتكاب جرائم وانتهاكات تتعلق بالمسؤولية عن الحماية أن يضع في الاعتبار الأضرار المستديمة والواسعة النطاق التي تلحقها تلك الفظائع بالمجتمع وبقدرته على التعافي على حد سواء. فقد يتعرض الاستثمار المباشر الأجنبي والتبادل الثقافي والسياحة لتأثيرات سلبية تمتد لعقود من الزمن ، نظرا لارتفاع وتعاظم تبعات تلك الأنماط غير المقبولة من السلوك على سمعة البلد المعني. وحت إذا لم يفرض مجلس الأمن حظرا، فمن المرجح أن يعمد فرادى المستثمرين من القطاعين العام والخاص إلى فرضه، بتحريض من شبكات الدعوة التابعة للمنظمات غير الحكومية. وقد يكون من الصعب للغاية رفع هذه الضروب من الحظر الانفرادي المالي والتجاري دون إجراء تغييرات واضحة المعالم ومستدامة في البلد المعني بالأمر.

وكما جرى التشديد عليه مرارا أعلاه، تعاني التدابير الوقائية والحمائية للمسؤولية عن الحماية بكل ألوان طيفها من وجود ثغرات كبيرة على مستويات القدرة والتخيل والإرادة. وما من مجال تتبدى فيه هذه الثغرات بشكل أوضح وأشد ضررا أكثر من مجال الاستجابة القسرية والحسنة التوقيت للجرائم والانتهاكات الصارخة المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية . ففي ذلك المجال، نجد أن ضعف القدرة وقلة الإرادة، بما يشمل شتى العواصم

التي تصدع بتأييدها للنهوض بأهداف المسؤولية عن الحماية، يغذي كل منهما الآخر، في حلقة مفرغة من التردد وتبادل الاتهامات إزاء الفظائع الناشئة. وبشكل أكثر وضوحا ومأساوية، أدى فشل المجتمع الدولي في كبح جماح العنف والتشرد الجماعيين في دارفور، وكذلك في جمهورية الكونغو الديمقراطية والصومال، إلى تقويض ثقة الرأي العام في الأمم المتحدة وفي تمسكنا الجماعي بمبادىء المسؤولية عن الحماية. والمجتمع الدولي على اقتناع راسخ بأنه قادر على الارتقاء بعمله في المستقبل، وسيفعل ذلك حتما، والكل يتصرف بشكل تام ضمن إطار الميثاق وأحكام الفقرتين 138 و139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 [39].

ولئن كانت المسؤولية الأولى والدائمة عن الوفاء بالالتزامات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية تقع على عاتق كل دولة على حدة، فعندما تخفق الدولة بشكل واضح في الاضطلاع بها، يتحمل الأمين العام للأمم المتحدة عندئذ مسؤولية خاصة عن كفالة استجابة المجتمع الدولي بشكل " في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة "، على نحو ما تدعو إليه الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005. والأمين العام ملزم، طبقا لما جاء في تقرير الفريق المعني بعمليات السلام للأمم المتحدة في سياق مماثل[40] بإطلاع مجلس الأمن والجمعية العامة أيضا في هذه الحالة . على ما هو في حاجة إلى معرفته، وليس ما يرغب في سماعه. ويجب على الأمين العام أن يكون بمثابة لسان حال المستضعفين والمهددين عندما تنقلب حكوماتهم إلى جلاديهم لا حماتهم، أو عندما تغدو عاجزة عن حمايتهم من بطش الجماعات المسلحة. وفي مجلس الأمن، يتحمل الأعضاء الدائمون الخمسة مسؤولية خاصة نظرا لامتيازات الولاية وحق النقض الممنوح لهم بمقتضى الميثاق. وعليهم الإحجام عن استخدام حق النقض أو التهديد باستخدامه في حالات العجز البين عن الوفاء بالالتزامات المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، على النحو المبين في الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005، والعمل على التوصل إلى تفاهم متبادل تحقيقا لذلك الغرض. وقد شهدت المواقف عبر العالم تغييرات مهمة منذ أحداث كمبوديا ورواندا وسريبرينيتسا، فتعاظمت التبعات السياسية على الصعيدين الداخلي والدولي التي يلقاها كل من يقدم على عرقلة استجابة دولية فعالة إزاء إبادة جماعية في مستهلها أو أي جريمة سافرة تتعلق بالمسؤولية

عن الحماية. وينبغي لجميع الدول الأعضاء ، وليس فقط الخمسة عشر عضوا في مجلس الأمن، أن تكون على وعي تام بتوقعات عموم الناس والمسؤوليات المشتركة على حد سواء. وإذا كان على الجمعية العامة أن تضطلع بدور ريادي في بلورة استجابة للأمم المتحدة ، فمن باب أولى أن جميع الدول الأعضاء البالغ عددها 194 دولة ينبغي أن تتولى بصفة مشتركة مسؤولية تحويلها إلى أداة فعالة للمضي قدما في إعمال مبادىء المسؤولية عن الحماية المبينة بأشد الوضوح في الفقرتين 138 و139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة العالمي لعام 2005.

وترتهن مصداقية الأمم المتحدة وسلطتها ومن ثم فعاليتها في النهوض بالمبادئ المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية، إلى حد كبير، بمدى اتساق تطبيق هذه المبادئ. ويصدق هذا الأمر بوجه خاص عند استخدام القوة العسكرية لإنفاذها . وفي هذا الصدد ، قد ترغب الدول الأعضاء في النظر في المبادئ والقواعد والنظريات التي يتعين الاسترشاد بها في استخدام القوة القسرية في الحالات القصوى المتعلقة بالمسؤولية عن الحماية [41].

المطلب الرابع : مبادىء التدخل العسكري

1 . عتبة القضية العادلة : يعتبر التدخل العسكري لأغراض الحماية البشرية تدبير استثنائي فوق العادة. ويجب لتبريره ، أن يلحق بالناس أو يكون من المرجح أنه يوشك أن يلحق بالناس أذى خطير لا يمكن إصلاحه من النوع التالي :

ألف . خسائر كبيرة في الأرواح ، واقعة فعلا أو يخشى أن تقع سواء أكانت أم لم تكن بنية الإبادة الجماعية، وتكون نتيجة لتصرف متعمد من قبل الدولة أو نتيجة إهمال الدولة أو عدم قدرتها على التصرف، أو نتيجة لإخفاق الدولة ، أو باء . عملية تطهير عرقي كبيرة ، واقعة فعلا أو يخشى أن تقع ، سواء أكان تنفيذها بالقتل أو الإبعاد كرها أو القيام بأعمال إرهابية أو بالاغتصاب[42].

2 . المبادىء الاحترازية .

ألف . النية الصحيحة: يجب أن يكون الغرض الرئيسي للتدخل، كائنا ما كان لدى الدول المتدخلة من دوافع أخرى، وقف أو تفادي معاناة الناس، ومن الأفضل لضمان النية الصحيحة أن تكون العملية متعددة الأطراف، مؤيدة بوضوح من الرأي الإقليمي والضحايا المعنيين.

باء . الملجأ الأخير: لا يمكن تبرير التدخل العسكري إلا بعد استطلاع كل الخيارات غير العسكرية لمنع وقوع الأزمة أو حلها سلميا، ووجود أسباب معقولة للاعتقاد بأن التدابير الأقل من التدخل العسكري لن تنجح.

جيمـ الوسائل التناسبية: يجب أن يكون نطاق التدخل العسكري المخطط له ومدته وشدته عند الحد الأدنى اللازم لضمان هدف الحماية البشرية المحدد.

دال . الاحتمالات المعقولة: يجب أن تكون ثمة فرصة معقولة للنجاح في وقف أو تفادي المعاناة التي كانت مبررا للتدخل، ويستبعد أن تكون عواقب العملية أسوأ من عواقب عدم التصرف.

3 . الإذن الصحيح.

ألف . ليس ثمة هيئة أفضل أو أنسب من مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة تأذن بتدخل عسكري لأغراض الحماية البشرية. وليست المهمة إيجاد بدائل لمجلس الأمن كمصدر للإذن ، وإنما جعل مجلس الأمن يعمل بصورة أفضل مما عمل.

باء . ينبغي في جميع الحالات طلب الإذن من مجلس الأمن قبل القيام بأي تدخل عسكري . ويجب على الذين يدعون إلى التدخل العسكري أن يقدموا طلبا رسميا إلى المجلس للحصول على الإذن، أو أن يطلبوا من المجلس أن يثير المسألة بمبادرة منه، أو أن يطلبوا من الأمين العام أن يثيرها بموجب المادة 99 من ميثاق الأمم المتحدة.

جيم . يجب أن يتناول مجلس الأمن على الفور أي طلب إذن بالتدخل حيث توجد ادعاءات بوقوع خسارة كبيرة في الأرواح أو تطهير عرقي . ويجب أن يلتمس في هذا الصدد تحققا كافيا على الطبيعة من وجود حقائق أو أحوال على الطبيعة تؤيد التدخل العسكري[43].

دال . يجب أن يوافق الأعضاء الخمسة الدائمون في مجلس الأمن على عدم استخدام حق الفيتو في الأمور التي لا تهم المصالح الحيوية لدولهم، لمنع إصدار قرارات تأذن بالتدخل العسكري لأغراض الحماية البشرية تكون بدون فيتو قد خصلت على تأييد الأغلبية.

هاء . إذا رفض مجلس الأمن اقتراحا أو عجز عن تناوله في وقت معقول، هناك خياران بديلان :

. أن تنظر الجمعية العامة، في دورة استثنائية خاصة، في الأمر بموجب إجراء ((الاتحاد من أجل السلام)) ، و

. أن تتخذ منظمات إقليمية أو دون الإقليمية، كل في مجال اختصاصها، إجراءات بموجب الفصل الثامن من الميثاق، رهنا بطلبها في وقت لاحق إذنا من مجلس الأمن .واو . يأخذ مجلس الأمن في الحسبان، في جميع مداولاته، أنه إذا قصر في القيام بمسؤوليته عن الحماية في أوضاع تهز الضمير وتصرخ طلبا للنجدة فإن الدول المعنية ربما لا تستبعد سبلا أخرى استجابة لخطورة الوضع وإلحاحه وأن الأمم المتحدة ستفقد بذلك مكانتها ومصداقيتها .

4 . المبادىء التنفيذية .

ألف . أهداف واضحة، ولاية واضحة لا غموض فيها في جميع الأوقات، موارد كافية لتحقيق الغرض.

باء وجود نهج عسكري مشترك بين الأطراف المعنية، وحدة القيادة، وضوح الاتصالات وتسلسل القيادة وضوحا لا مراء فيه.

جيم . القبول بحدود لاستخدام القوة وزيادتها بصورة تدريجية، على أن يكون الهدف حماية السكان لا هزيمة دولة.

دال . قواعد اشتباك تناسب المفهوم التنفيذي، وتكون دقيقة، وتعكس مبدأ التناسب، وتنطوي على الاتفاق التام مع القانون الإنساني الدولي.

هاء . القبول بأن حماية القوة لا يمكن أن تصبح الهدف الرئيسي.

واو . التنسيق إلى أبعد حد ممكن مع المنظمات الإنسانية[44].

وثمة دور هام يتعين على الجمعية العامة أن تضطلع به، حتى في إطار الركيزة الثالثة ، فالمواد 11 و12 و14 و15 من الميثاق تتطرق إلى وظيفتي السلم والأمن الموكلتين إليها. وقد عهدت المادة 24 من الميثاق إلى مجلس الأمن بالمسؤولية "الرئيسية" لا الكاملة عن صون السلم والأمن، وفي بعض الحالات، قد لا يرتأي أن ارتكاب جرائم تتعلق بالمسؤولية عن الحماية يعرض السلم والأمن الدولي للخطر . وعلاوة على ذلك، بمقدور الجمعية العامة أن تتناول تلك المسائل في إطار قرار "الاتحاد من أجل السلام" [45] ، عندما يخفق مجلس الأمن في ممارسة مسؤوليته حيال السلم والأمن الدولي بسبب غياب الإجماع بين أعضائه الدائمين الخمسة. بيد أنه حتى في تلك الحالات، لا تكون قرارات الجمعية العامة ملزمة قانونا للأطراف المعنية.

ورغم الدراسات والمناقشات العامة على مر الأعوام، ما زالت الأمم المتحدة بعيدة عن إنشاء طراز القدرة العسكرية للاستجابة السريعة الذي تمس الحاجة إليه للتصدي لذلك النوع من الجرائم الفظيعة السريعة التطور المبينة في الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005. وهناك جهود يبذلها عدد من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة للنظر في عناصر تلك القدرة، بما في ذلك المسائل المتعلقة بالنظرية، والتدريب، والقيادة والرقابة. غير أنه ما زال ثمة الكثير الذي ينبغي القيام به في سبيل تدويل تلك الجهود ووضعها في سياقها الأرحب، ألا وهو إيجاد سبل أفضل لحماية المدنيين. وفي هذا الصدد، تأتي مواصلة نظر مجلس الأمن والجمعية العامة في هذه المسألة الأخيرة في أوانها تماما.

وتدعو الحاجة أيضا إلى بلورة أساليب أفضل للتعاون بين الأمم المتحدة والترتيبات الإقليمية ودون الإقليمية. وعلى تلك الترتيبات أن تنظر في تقاسم القدرات وليس مجرد الاكتفاء ببناء القدرات ، مثلما هو الحال الآن في مجال دعم الوساطة.

ويكتسي برنامج الاتحاد الإفريقي والأمم المتحدة العشري لبناء القدرات أهمية حيوية بشكل خاص في هذا الصدد. وعليه ينبغي أن تضاعف الجهود لكفالة نجاحه، ولكي تحقق القوة الاحتياطية الإفريقية قدراتها الكامنة بشكل تام. ويشكل التعاون العالمي الإقليمي دعامة رئيسية تسند استراتيجية وضع المسؤولية عن الحماية موضع التنفيذ، بما في ذلك المسؤولية عن بناء القدرة في مجال الإنذار المبكر على نحو ما تقضي به الفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005، ومن ثم فهو يستحق دعما تاما وصريحا من جانب الأمم المتحدة [46].

وفي الوقت الذي تسعى فيه الأسرة الدولية إلى صياغة وتنفيذ استراتيجية لاستجابة متوائمة مع الدعوة الواردة في الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 إلى اتخاذ إجراء " في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة" ومع أحكام الميثاق على السواء، بما يشمل أهدافه ومبادئه، فإن ذلك سيزيد من صعوبة ادعاء الدول أو مجموعات الدول بأنها في حاجة إلى التصرف بشكل انفرادي أو خارج نطاق قنوات الأمم المتحدة وقواعدها وإجراءاتها للاستجابة لحالات طوارىء في نطاق المسؤولية عن الحماية. وكلما عمل نظام الاستجابة التابع للأمم المتحدة بشكل أكثر اتساقا وإنصافا وموثوقية، ستتعاظم

الثقة في قدرة الأمم المتحدة على توفير بديل متعدد الأطراف ذي مصداقية. وسيساعد ذلك ايضا في ردع مرتكبي تلك الجرائم والانتهاكات المحتملين أو حملهم على العدول عن ارتكابها [47].

المبحث الثاني

ضرورة التنفيذ المناسب لمفهوم المسؤولية عن الحماية

إذا كانت الآراء قد تلاقت حول الركيزتين الأوليين لاستراتيجية الأمم المتحدة بشأن مسؤولية الدولة، والمساعدة الدولية وبناء القدرات فإن الخلافات مازلت قائمة بشأن بعض جوانب الركيزة الثالثة المتعلقة بالاستجابة في الوقت المناسب وبطريقة حاسمة خاصة مشكلة التدخل العسكري، وهناك أسئلة لا حصر لها تعكس التعقيد القانوني والسياسي والأخلاقي لهذه المشكلة . فعلى سبيل المثال، من الذي يقرر أن هناك ضرورة ملحة للتدخل في دولة معينة، وما هو المعيار، وضمن أي إطار؟ وما هي الشروط التي يستند إليها؟ ومن الذي يقرر عندما يكون واضحا أن سلطات دولة لا تقوم بحماية سكانها، وكيف يتم التوصل إلى اتخاذ قرار بشأن ذلك؟ ومن يضمن أن لا يؤدي التدخل العسكري إلى تغيير النظام السياسي تحت حجة المسئولية عن الحماية؟ وهل لدى الدول الصغيرة الحق والقدرة الحقيقية للتدخل في الشؤون الداخلية للدول الكبرى؟ وكيف وأين يرسم الخط الفاصل بين التدخل بسبب المسؤولية عن الحماية والتدخل لأغراض سياسية أو استراتيجية، ومتى تطغى الاعتبارات السياسية على الظروف الانسانية؟ وكيف يمكننا تصديق حسن نية القوى التي تقوم بالحروب العدوانية ضد الأمم الأخرى؟ وهل القتل من أجل الغذاء أمر قانوني وأخلاقي؟ وهل هو أمر قانوني أو أخلاقي أن تنقذ جماعة عرقية من التطهير العرقي بقتل الطرف الآخر؟ ومتى تنسحب قوات الاحتلال الأجنبي؟ ومتى يوضع حد لانتهاك سيادة بلد ما؟

ولتوضيح مجمل هذه التساؤلات قسمت هذا المبحث إلى المطالبين التاليين :

المطلب الأول : الانتقائية في تطبيق نهج المسؤولية عن الحماية

يصطدم تطبيق نهج المسؤولية عن الحماية بعوائق عملية تتمثل في أن الآلية الدولية التي يمكن من خلالها القيام بأي تدخل عسكري باسم المجتمع الدولي، وهي الأمم المتحدة، مقيدة بواقع سياسي يجعل من الصعب تطبيق النهج تطبيقا متجانسا، مما

يتعتبر عائقا أمام المقبولية العامة لذلك النهج. فكيف لمجلس الأمن أن يعمل على إنفاذ نهج المسؤولية عن الحماية إذا كان قد ثبت مرارا تقاعسه في إنفاذ ولايته المناطة به وفق المادة 24 من ميثاق الأمم المتحدة لحفظ السلم والأمن الدولي في حالات تنطوي على فظائع ترتكب بحق السكان، كما حصل في جنوب لبنان في صائفة عام 2006 ، وفي غزة بفلسطين المحتلة عام 2009 ؟

إن المجازر التي ارتكبت سواء في ((رواندا)) أو ((سريبرينيتسا)) أو ((كوسوفو)) أو غيرها ليست بسبب غياب الإشارات والمعلومات التي يقدمها نظام الانذار المبكر، ولكن بسبب إصرار أطراف الصراع على ارتكاب المجازر وغياب الإرادة السياسية للمجتمع الدولي بمعزل عن المصالح السياسية المتناقضة، تقع في قلب هذه الإستراتيجية وتشكل أحد المقومات لنجاحها. فالجماعة الاقتصادية لدول غرب إفريقيا تتوفر على آلية للإنذار المبكر، وكذلك مجلس حقوق الإنسان عبر آليته للاستعراض الدوري الشامل، ولجنة بناء السلام ونظام العدالة الدولية وبعثات تقصي الحقائق والعاملين في المجال الإنساني وحفظة السلام، والأمين العام نفسه.

إن عدم التدخل في رواندا على سبيل المثال لا يرجع إلى عدم وجود تفويض داخل ميثاق الأمم المتحدة، الذي يسمح بالتدخل أو يجيزه وفقا للفصل السابع ولأحكام وقواعد القانون الدولي بل كان يعزى في بعض جوانبه للافتقار إلى الحسم في اتخاذ القرار من جانب كبار صناع القرار في الأمم المتحدة، مقترنا بعدم وجود الحافز السياسي لدى بعض أعضاء مجلس الأمن. كان ذلك واضحا للغاية، بالرغم من التحذيرات المبكرة التي وجهها في عام 1993 المقرر الخاص للأمم المتحدة المعني بحالات الإعدام خارج القانون أو بإجراءات موجزة أو تعسفا، من أن جريمة الإبادة الجماعية لا يمكن استبعادها، وكذلك التي وجهها قائد القوة التابعة لبعثة الأمم المتحدة لتقديم المساعدة إلى رواندا ((روميودالير)) في جانفي 1994، ولم يتخذ مجلس الأمن إجراء بشأنها. ولو كانت رواندا إحدى البلدان التي لبعض أعضاء مجلس الأمن مصالح اقتصادية أو سياسية فيها، لكانت الإبادة الجماعية قد أوقفت على وجه السرعة .[48]

لا بد من الاستفادة من دروس التاريخ، وأي محاولة للتسرع في استخلاص نتائج لا تمت إلى الواقع بصلة ولا تتعظ بدروس التاريخ لن تؤدي إلا إلى بناء فردوس طوباوي.

والتاريخ القريب لا يبتعد في الحقيقة عن حرب جانفي 2009 في غزة يعلمنا أن حالات المسؤولية عن الحماية الفعلية ستظل تعامل بالخصام والارتباك السياسي المعهود.

مما لا شك فيه أن المبادئ الأساسية في نهج المسئولية عن الحماية مبادئ نبيلة تستحق الاهتمام ولكن فرص إساءة استخدامها كبيرة، ولذلك فإن القضية تستحق أن تدرس حتى نتمكن من الخروج بقواعد وضوابط موضوعية قبل أن نذهب بعيداً في تبني مفاهيم جديدة دون أن تتاح لنا الفرصة للتأثير على مسار الأحداث أو المشاركة في صياغتها.

إن الاستعداد لاتخاذ إجراءات بموجب الفصل السابع للميثاق غير وارد إلا على أساس كل حالة بعينها وبالتعاون مع المنظمات الإقليمية ذات الصلة. وهناك شرط محدد بأن اتخاذ إجراءات لا يمكن أن يتم إلا عندما لا تكفي الوسائل السلمية ويظهر بوضوح أن السلطات الوطنية فشلت في القيام بواجبها. ولا يقتصر استخدام تلك الاجراءات على شرط كونها ملاذا أخيرا فحسب، بل يجب أيضا أن تتوافق مع أحكام ميثاق الأمم المتحدة.

وفضلا عن ذلك، علينا أن نكون واقعيين، فحيث إننا لا نعيش في عالم مثالي، يتعين علينا أن ندرك أننا بوضع قواعد جديدة، ينبغي لنا في الوقت نفسه، أن نضمن عدم إساءة استخدام تلك القواعد. وفي هذا السياق، ينبغي لنهج المسؤولية عن الحماية ألا يعطي بأي حال من الأحوال ذريعة للتدخل الإنساني أو الإجراءات أحادية الجانب .[49] فهذا ليس من شأنه إعطاء نهج المسؤولية عن الحماية سمعة سيئة فحسب، بل أيضا القضاء على الغرض منها بحد ذاته. ولعل إكمال واعتماد تعريف العدوان بموجب نظام روما الأساسي سيهدئ إلى حد ما الشواغل إزاء إساءة استخدام هذه الفكرة .

إن أهم أولوية في نهج المسؤولية عن الحماية هي الاهتمام بالتنفيذ المناسب لها، لأن كل إمكانية لإساءة استخدام هذا النهج قد تؤدي إلى عرقلته وتخريبه أو استخدامه بخبث بل وباستهتار. فقد تم في عام 2008 تطبيق مشوه للمفهوم في ((جورجيا)) استخدمته روسيا الاتحادية كذريعة كاذبة للقيام فعلا بتطهير عرقي لمناطق بأكملها في ((جورجيا)) من خلال غزو عسكري واسع النطاق وأحادي الجانب، أزهقت فيه مئات الأرواح نتيجة لذلك. وأرغم عشرات الآلاف من المدنيين الأبرياء على ترك منازلهم ولا يزالون غير قادرين على العودة.

دافعت الحكومة الروسية بأن عملياتها العسكرية الأخيرة في جورجيا مبررة بموجب النهج المعروف بنهج المسؤولية عن الحماية المتعلق بطريقة التعامل مع الجرائم والفظائع الجماعية والذي تم تبنيه عام 2005. انطلاقا من هذا النهج، وصف الرئيس الروسي ((ميمتري ميدفيديف))، ورئيس وزرائه ((فلاديمير بوتين))، وسفير موسكو لدى الأمم المتحدة ((فيتالي شركين)) الأعمال الأولية التي قامت بها جورجيا ضد السكان المدنيين في جمهورية ((أوسيتيا الجنوبية)) بأنها إبادة جماعية .كما ذهب وزير خارجية روسيا ((سيرجي لافروف)) إلى أن ساتخدام بلاده للقوة كان ممارسة لنهج المسؤولية عن الحماية.

إلى أن ساتخدام بلاده للقوة كان ممارسة لنهج المسؤولية عن الحماية.

إن أي إساءة تطبيق لنهج المسؤولية عن الحماية . سواء كانت طبيعية أو مفتعلة . تشكل في حد ذاتها سببا يدعونا إلى دق أجراس الإنذار. فالسبب الأساسي الذي قدمه القادة العسكرويون الروس لتبرير تدخل قواتهم في جورجيا هو "حماية المواطنين الروس" في أوسيتيا الجنوبية. وبإمعان النظر فيما يقولونه نصل إلى أنه ليس له أي علاقة منطقية بنهج المسؤولية عن الحماية الذي يتعلق بمسؤولية الدول ذات السيادة عن حماية سكانها داخل حدودها الوطنية، ولا يعني مطلقا إقدام دولة ما على اتخاذ إجراء مباشر من أجل حماية مواطنيها المقيمين خارج حدودها.

أما السبب الثاني الذي يدعونا إلى رفض وصف روسيا لما قامت به في جورجيا بأنه يندرج تحت هذا النهج، هو أنها لم تقدم حججا دامغة على أن التهديد الذي تشكله جورجيا على سكان أوسيتيا الجنوبية كان ذا طبيعة وحجم يبرران استخدام القوة العسكرية لمواجهته. وهناك خمسة معايير تتعلق بهذا النهج، وليس من الواضح أن أيا منها ينطبق على الحالة الجورجية [50]. أولا : خطورة التهديد، فليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كانت أي جريمة من الجرائم المصنفة من قبل الأمم المتحدة تحت بند الإبادة الجماعية، أو جرائم الحرب، أو التطهير العرقي، أو الجرائم ضد الإنسانية، قد ارتكبت أو على وشك أن ترتكب من قبل جورجيا ضد سكان أو سيتيا الجنوبية. ثانيا : الهدف المبدئي من الرد ، فعلى رغم أن حماية المدنيين الأوسيتيين الجنوبيين الذين كانوا يتعرضون للهجوم الروسي، قد يكون هدفا من ألهداف التي سعت روسيا إلى تحقيقها من وراء التدخل، ليس

هناك من الدلائل ما يقطع بأنه كان الهدف المبدئي، حيث يعتقد أن هناك أهدافا أخرى أكثر أهمية للروس، منها مثلا إحكام سيطرتهم تماما على أوسيتيا الجنوبية وأبخازيا وتفكيك القدرات العسكرية لجورجيا، وإحباط طموحها للالتحاق بحلف الأطلسي، وإرسال رسالة واضحة لباقي أجزاء الاتحاد السوفييتي السابق، بشأن ما يمكن احتماله من قبل موسكو وما لايمكن احتماله . ثالثا : اللجوء إلى العمل العسكري كخيار أخير فقط، لا يبدو أن الحل السلمي لما كان يدور في القوقاز كان بعيدا عن المتناول ، إذا كان صدور نداء من مجلس الأمن الدولي إلى جورجيا بإيقاف عمليتها العسكرية كفيلا بوضع تبليسي تحت ضغط شديد يدفعها للامتثال لنداء مجلس الأمن. وعلى رغم أن روسيا حثت مجلس الأمن في السابع من أوت على الدعوة لوقف إطلاق النار فإن الخلاف حول ما إذا كان البيان الذي كان سيصدر من المجلس سيشير إلى الوحدة الترابية لجورجيا أم لا، أدى في النهاية إلى عجز المجلس عن اتخاذ إجراء ما ، ولو كانت الأطراف ذات العلاقة قد لجأت إلى استخدام بعض المرونة، لكان من الممكن إيجاد حل للموضوع . وموقف روسيا بشأن اللجوء للعنف كحيار أخير تعرض للمزيد من الضعف، بسبب الهجوم الذي شنته لاحقا على الأراضي الجورجية، الواقعة خارج حدود أوسيتيا الجنوبية وأبخازيا . رابعا: تناسب حجم رد الفعل مع الفعل ذاته، إن إدخال 20 ألف جندي روسي، و100 دبابة إلى أوسيتيا الجنوبية وأبخازيا وأراضي جورجيا الأصلية يبدو كرد فعل مبالغ في عنفه. ثم جاء الحصار الروسي البحري في البحر الأسود، والقصف الجوي ((لجوري)) و((بوتي)) و((زيوجديدي)) ولمصنع طائرات في تبليسي ليقطع بأن ذلك الهجوم قد تجاوز إلى حد كبير الحد الأدنى الضروري من العنف. خامسا : أن تكون المنفعة التي ستترتب على التدخل أكبر من الضرر الذي يمكن أن ينجم عنه، هذه حجة يصعب للغاية الحكم عليها بالاستناد إلى الأدلة الحالية بشأن تدفق اللاجئين، والأعمال الانتقامية المنفلتة التي قام بها الانفصاليون الأوسيتيون الجنوبيون ضد الجورجيين ، ناهيك عن القلق بشأن التداعيات الأوسع نطاقا التي يمكن أن تترتب على الاستقرار الإقليمي والعالمي.

إن الرد النهائي على اعتماد روسيا على القرار الخاص بالمسؤولية عن الحماية لتبرير ما قامت به في جورجيا، هو أنه لم يكن هناك أي قرار من مجلس الأمن يمنح سلطة قانونية

للتدخل العسكري ، وهو شرط اشتكت موسكو كثيرا من عدم توافره في كوسوفو عام 1999، ثم في العراق عام 003 . ففي عام 2005، كان موقف الجمعية العامة للأمم المتحدة واضحا للغاية بخصوص أنه عندما تسعى أي دولة للجوء لخيار القوة لمعالجة موقف تنطبق عليه شروط المسؤولية عن الحماية فإنها يجب أن تفعل ذلك من خلال مجلس الأمن الدولي [51].

وهذه التجربة المؤلمة سلطت الضوء على الأخطار التي قد تترتب على قيام الدول سواء بشكل فردي، أو جماعي بتفسير القوانين والأعراف العالمية حسب هواها، يمكن أن تساعدنا في التوصل إلى تفاهم أفضل لوضع ضمانات ضد أي إساءات مماثلة للمسؤولية عن الحماية.

وإذا كانت القضية الليبية قد سلطت الأضواء على تفعيل نهج «المسؤولية عن الحماية» الذي أقرته الأمم المتحدة في عام 2005 بصورة لا غموض فيها، ففي شهر مارس من عام 2011، تم التوسل بهذا النهج لإجازة التدخل عسكرياً في ساحل العاج وليبيا.

ورفعت حملة التدخل العسكري في ليبيا لواء «حماية المدنيين» والحيلولة دون قمع انتفاضة شعبية على معمر القذافي الذي وصف المتظاهرين بالجرذان، انطلاقا من الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة. واستندت الحملة إلى قرار أممي صادر عن مجلس الأمن.[52]

وجاء القرار أيضا تطبيقا لنهج المسؤولية عن الحماية الذي يهدف إلى حماية المدنيين من أعمال القتل وانتهاك حقوق الإنسان وجرائم الإبادة والتطهير العرقي الممنهجة، من خلال الطرق الدبلوماسية والضغوط الاقتصادية والسياسية[53] ثم باللجوء إلى العمل العسكري عن طريق مجلس الأمن.

أثارت هذه الحملة نقاشات طويلة، فهل القرار سابقة تفترض أن حماية المدنيين هي صنو تغيير النظام عسكرياً؟ وهل يرسّخ القرار هذا ضرباً جديداً من الحملات الإنسانية المسلحة؟ فالحملة لم تقتصر على حماية بنغازي، وتجاوزت الهدف الأول إلى تأمين

قوات الأطلسي دعماً جوياً للثوار الليبيين المسلحين لإطاحة النظام، وتزويدهم بالعتاد والسلاح والاستشارات العسكرية ؟

وهكذا أسقط مبدأ السيادة الكلاسيكي القاضي أن الدول والحكومات لها حق التصرف ضمن أراضيها ومع مواطنيها بالطريقة التي تراها مناسبة لصالح هدف أسمى وهو حماية حقوق الإنسان. وهذا المذهب الكلاسيكي يعيد إلى الأذهان الخطاب الأول للزعيم الليبي عندما ساق من الأمثلة على سيادة الدول في اختيار طريقة التعامل مع مواطنيها دون الاكتراث لحقوق الإنسان بذكره لقصف الرئيس يلتسين لمبنى البرلمان الروسي*، وبقمع الصين للمظاهرات الطلابية عام 1989 في ساحة تيانا مين والتي وصلت إلى حد دهس الطلبة بالدبابات **.

تم توظيف هذا الخطاب مع عمليات الحشد العسكري لاقتحام بنغازي من أجل استصدار القرار 1973.

وبتاريخ 2011/02/22 أصدر المستشاران الخاصان للأمين العام للأمم المتحدة المعنيان بمنع الإبادة الجماعية ((فرانسيس دينغ)) ومسؤولية الحماية ((إدوارد لوك)) بيانا بشأن الوضع في ليبيا أكدا فيه أن الهجمات، على المدنيين في ليبيا يمكن أن ترقى، في حال تأكد طبيعتها وحجمها، لجرائم ضد الإنسانية تكون السلطات الوطنية مسؤولة عنها .

وأعرب البيان عن القلق من التقارير الواردة من ليبيا عن أعمال عنف جماعية واسعة النطاق وهجمات المنهجية ضد السكان المدنيين من قبل القوات العسكرية والمرتزقة، والطائرات والانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي.

وذكر البيان السلطات الوطنية في ليبيا، وكذلك في البلدان الأخرى التي تواجه احتجاجات شعبية واسعة النطاق، أن رؤساء الدول والحكومات في مؤتمر القمة العالمي لعام 2005 تعهدوا بحماية السكان بمنع الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والتطهير العرقي والجرائم ضد الإنسانية، فضلا عن منع التحريض على مثل هذه الجرائم.

وقال المستشاران نحن نشارك الأمين العام ((بان كي مون)) في حث جميع الأطراف على ممارسة أقصى درجات ضبط النفس والسعي إلى الوسائل السلمية لحل خلافاتهم السياسية.

غير أن الملاحظ أن الكثير من التقارير الصادرة عن منظمة العفو الدولية وهيومن رايتس ووتش أكدت أنه لم يثبت وجود عمليات إبادة أو انتهاك ممنهج لحقوق الإنسان من قوات القذافي. فالإبادة الجماعية ليست شيئا يحدث بين عشية وضحاها أو دون سابق إنذار، بل هي في الواقع استراتيجية متعمدة. وتدرك آثار الإبادة الجماعية خارج حدود البلد المتضرر منها لأنها تؤثر سلبا على سلامة السكان في المناطق المجاورة وأمنهم . وتأثير جريمة الإبادة الجماعية على الأجيال المقبلة هائل حقا. فاليوم لا تزال آثار الإبادة الجماعية في رواندا ملموسة بطرق مختلفة كثيرة سواء داخل البلد أو في الدول المجاورة، بما في ذلك في المناطق الشرقية من جمهورية الكونغو الديمقراطية .

فإذا عدنا إلى القائمة بعلامات الإنذار التي أعدها المستشار الخاص المعني بمنع الإبادة الجماعية التي تشير إلى تعرض مجتمع من المجتمعات لخطر الإبادة الجماعية أو الفظائع المشابهة، وهي تشمل ما يلي :

. أن تكون للبلد حكومة شمولية أو قمعية لا تقبض على زمام السلطة فيها إلا فئة واحدة،

. أن يكون البلد في حرب أو أن تسوده بيئة من عدم احترام القوانين يمكن أن تحدث فيها المذابح بدون أن تلاحظ بسرعة أو توثق بسهولة،

. أن تكون جماعة أو أكثر من الجماعات الوطنية أو العرقية أو العنصرية أو الدينية هدفاً للتمييز أو تستخدم كبش فداء لتحميلها مسؤولية الفقر أو غيره من المشاكل الاجتماعية التي تواجه البلد حالياً،

. أن يوجد اعتقاد أو نظرية تقول بأن الجماعة المستهدفة أقل من مستوى البشر، فهي "تجرد من الإنسانية" أعضاء هذه الجماعة وتبرر ارتكاب العنف ضدهم. وتنشر الرسائل

والدعاية التي تدعم هذا الاعتقاد من خلال وسائل الإعلام أو في التجمعات ("تجمعات الكراهية") و"رسائل الكراهية "

. أن يوجد قبول متزايد للانتهاكات المرتكبة ضد حقوق الإنسان للجماعة المستهدفة أو أن يوجد تاريخ من الإبادة الجماعية والتمييز ضدها. ويؤدي هذا إلى الاعتقاد بأنه إذا أفلت الآخرون بارتكاب الإبادة الجماعية في الماضي ، فلن يكون هناك عقاب هذه المرة .

فإننا لا نجد ما يشير إلى تعرض سكان ليبيا إلى أي من الجرائم الأربع المذكورة .

ومن هنا نفهم سر الطعن المقدم من كل من الصين وروسيا في عملية التدخل هذه، إذ رأوا فيها خروجا عن تفويض الأمم المتحدة . أما السفير الهندي لدى الأمم المتحدة فيرى أن ما حصل في ليبيا يسيء إلى نهج المسؤولية عن الحماية . أما نظيره الروسي فيتهم حلف «الناتو» بقصف المدنيين باسم» حمايتهم». فيما تعتبر جنوب أفريقيا أنها خدعت حين أيدت القرار 1973 الذي يجيز استخدام القوة في ليبيا.

ولم يخف غاريث إيفانز، وزير الخارجية الأسترالي السابق الذي قام بصياغة نهج المسؤولية عن الحماية قلقه إزاء تفسير حلف شمال الأطلسي تفويض الأمم المتحدة له، وتوليه قيادة الحرب وكأنها حرب لتغيير النظام .

وإذا كان نهج المسؤولية عن الحماية ينص على حماية المدنيين بكل الطرق اللازمة غير أنه لا يتعرض لتغيير النظام في البلد المستهدف .

والحقيقة إنه لا يمكن حماية المدنيين من انتهاكات ممنهجة أو عمليات إبادة جماعية يقوم بها النظام نفسه مع الإبقاء على هذا النظام الذي يمارس هذه العمليات . لكن مثل هذا التغيير ليس شرط مسؤولية الحماية وليس نتيجته الحتمية.

ومن هذا المنطلق نفهم إصرار حلف شمال الأطلسي ومجلس الأمن بأن هدفهم ليس الإطاحة بنظام الزعيم الليبي معمر القذافي ولكن حماية المدنيين .

غير أن الأستاذ ((ريتشارد فوك)) يرى أن قوات حلف شمال الأطلسي حادت عن نص القرار وانخرطت في أعمال قتالية إلى جانب الثوار أدت في نهاية المطاف إلى استهداف القذافي شخصيا.

وترى منظمة هيومن رايتس ووتش أن سقوط نهج المسؤولية عن الحماية نتيجة عملية ليبيا مدعاة للأسف، وأن الدول الغربية تنتهج خطابا ازدواجيا. فهي تزعم أنها تحمي المدنيين فحسب ولا تقر أن التدخل في ليبيا وساحل العاج كان يهدف إلى إبعاد قادة عن الحكم .

وينظر البعض إلى نهج المسؤولية عن الحماية على أنه وسيلة تتذرع بها الدول الكبرى لخدمة مصالحها. ففي عام 2009 سقط 000 40 ألف ضحية نتيجة قصف الجيش السيريلانكي مناطق التاميل المأهولة بالسكان، ولم يحرك المجتمع الدولي ساكنا.

ويرى ((هوبير فدرين)) وزير الخارجية الفرنسي السابق أن القرار 1973 ليس منعطفا، ولن يكون سابقة تحتذى، وأن الخيبة تنتظر من يتوقع تكرار اللجوء إليه بمعزل عن ظروف استثنائية مماثلة، نظام يلفضه الجميع يهدد بإراقة سيل من الدماء وتحويل التراب الليبي إلى كتلة من اللهب تحرق الجميع .***

أخلص من كل ما تقدم أن هناك خلل بطريقة تعامل مجلس الأمن مع نهج مسؤولية الحماية. فالتدرج بالاجراءات أو تطبيق النهج من عدمه يبدو إنتقائيا لحد كبير. ففي عام 1995 وعلى وقع حرب كوسوفو حدد توني بلير والذي كان زعيما لحزب العمال حينها خمس نقاط للتدخل الإنساني ولعل أهمها النقطة الأخيرة التي تقول : "هل لنا مصالح وطنية تحثنا على التدخل" ؟. فكما هو واضح فإن لمجلس الأمن بأعضائه مصلحة للتدخل السريع في ليبيا تكمن في ثروات البلد النفطية بالاضافة الى مكاسب جيوسياسيه كون ليبيا تملك أطول شواطئ مطله على بوابات أوروبا الخلفية ولايمكن ترك هذا البلد مرتعاً للحركات الاسلامية المتشددة أوممرا للهجره غير الشرعيه والتي قد يستغلها المتشددون للتسلل إلى أوروبا.

إن فضائحية التعامل المغلوط مع نهج المسؤولية عن الحماية تجد نفسها في كيفية التعامل مع إنتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان الفلسطيني بشكل ممنهج ويومي من خلال الإعتقالات التعسفيه وتقييد حرية الحركة والقتل المستهدف والتهجير القسري وهدم القرى والبيوت إلى الحرب على غزة عام 2008 والحصار القاتل المفروض من عام 2007. فبالرغم من مئات التقارير الدولية التي تتهم إسرائيل بانتهاك حقوق الإنسان وجرائم ضد الإنسانية وآخرها تقرير غولدستون إلا أن نهج المسؤولية عن الحماية ظل مغيبا في الحالة الفلسطينية وذلك بالإعتماد على أنه ليس من الممكن إثبات أن الإنتهاكات الإسرائيلية أو جرائمها هي عمل ممنهج. وبصدد ذكر تقرير غولدستون فإنه من الضروري التنبه بأن التقرير إتهم بصيغته الإنجليزيه حركة حماس بإرتكاب جرائم حرب في حين إتهم إسرائيل بممارسة أعمال قد ترقى لجرائم حرب . ولذلك عندما تراجع غولدستون عن تقريره كان أول ماصرح به أنه لايوجد دليل على أن إستخدام الجنود الإسرائيليين دروعاً بشريه هو عمل ممنهج ولاسياسية قتل المدنيين بالاستهداف خلال الحرب كانت عملاً ممنهجاً .

إن غاية السرد القانوني السابق هي الوصول إلى حقيقة أن قضية حصار غزة المستمر والهجمة الإسرائيلية على أسطول المساعدات الإنسانية تدخل في صلب القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، فالسلوك الإسرائيلي المتمثل في حصار غزة المستمر يعد انتهاكاً صريحاً للقانون الدولي الإنساني، فاتفاقية جنيف الرابعة تنص في موادها على وجوب توفير وإيصال وعدم عرقلة جهود الإغاثة الإنسانية للمدنيين الواقعين ضمن أي نزاع مسلح، فيما يحظر البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب، ولاشك أن حصار غزة ينتهك كافة مواثيق حقوق الإنسان الدولية بانتهاكه للحقوق الأساسية لسكان غزة كالحق في الحياة، وبالتالي فإن مبدأ الحماية الدولية ينطبق على أهل غزة.

وعلى رغم أن الفعل الإسرائيلي يدخل في نطاق تهديد السلم والأمن الدوليين بحصار غزة، أولا، ثم بالقرصنة البحرية في المياه الدولية أي أن الفعل الإسرائيلي يدخل في نطاق اختصاصات مجلس الأمن ويشمله الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، إلا أن

مجلس الأمن كأعلى سلطة دولية، وفي تعاطيه مع كيان خارج عن القانون، فشل في حفظ الأمن والسلم الدوليين. كما فشل مندوبو الدول العربية والإسلامية في الحصول على قرار من مجلس الأمن، واستعيض عن القرار الأممي ببيان رئاسي لا يعد ملزماً قانونّياً، ولم يشجب أو يدن، واكتفى بالمطالبة الهزيلة بتحقيق محايد، ولم يشترط حتى أن يكون هذا التحقيق تحت مظلة دولية.

إن تسييس نهج المسؤولية عن الحماية في الحالة الفلسطينية الإسرائيلية يسلط الضوء على ازدواجية المعايير الدولية في التعاطي مع القضايا الإنسانية، وهي نكسة أخرى في تطور قانون حقوق الإنسان الدولي، وصفعة سياسية للمجتمع الدولي الداعم لفك الحصار عن قطاع غزة لأسباب إنسانية بالدرجة الأولى.

المطلب الثاني: علاقة الركيزة الثالثة بالمادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة

صورت الركيزة الثالثة من نهج المسؤولية عن الحماية على أنها تنال من الفقرة الرابعة من المادة الثانية من ميثاق هيئة الأمم المتحدة ، وهذا في الحقيقة سوء فهم، فهذه المادة لا تنطبق إلا على الحروب العدوانية، أو على الأقل على استعمال القوة من جانب الدول في علاقاتها المتبادلة كوسيلة لمتابعة أهداف سياستها الخارجية على نحو غير متماش مع مقاصد الميثاق ومبادئه . والحظر على القوة الوارد في الفقرة الرابعة من المادة الثانية ينطوي على التزام المنظمة بالقيام بتسوية المنازعات التي تقوض السلم والأمن الدولي واعتماد تدابير متفقة مع الظروف التي يتم التعرف عليها .[54]

وتتعلق إحدى النتائج الأخرى للفقرة الرابعة من المادة الثانية بالحق الممنوح لمجلس الأمن بإعلان وجود تهديد للسلم أو خرق له، أو عمل من أعمال العدوان. وبعبارة أخرى، على مجلس الأمن أن يحدد ما إذا كانت مقاصد الأمم المتحدة ومبادؤها قد تعرضت للانتهاك ومن قبل أي جهة وأن يتخذ التدابير التي يراها مناسبة لوقف أعمال العدوان، على النحو المنصوص عليه في الفقرة الخامسة من المادة الثانية. وتشير تلك الفقرة صراحة إلى

اختيار المنظمة القيام بعمل وقائي أو للانفاذ وتدعو الدول الأعضاء إلى أن تقدم لها كل مساعدة ممكنة في أي إجراء تتخذه في ذلك السياق .

وعليه ، فإن نوع استعمال القوة المنصوص عليه في الفقرة الثانية من المادة الرابعة من الميثاق يختلف تماما عما تقوم به الأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية بالنيابة عن الأمم المتحدة لتسوية أو وقف الانتهاكات الخطيرة للمبادىء الأساسية للمنظمة. وإذا كان الميثاق يستبعد التهديد باستعمال القوة في العلاقات بين الدول الأعضاء، فهو يفعل ذلك لكي يؤكد احتكار المنظمة بصفة عامة لاستعمال القوة، مع الاعتماد على موارد الدول الأعضاء .

ويرتبط نهج المسؤولية عن الحماية بهذا النوع الثاني من استعمال القوة، وينشأ ذلك التفسير من الفصلين السابع والثامن من الميثاق. وتعبر المادة 53 من الميثاق بصفة خاصة تعبيرا واضحا عن ذلك، فهي تنص على عدم القيام بأي عمل من أعمال القمع في إطار الترتيبات الإقليمية أو بواسطة المنظمات الإقليمية بدون إذن من مجلس الأمن. وتتمثل مسؤولية تلك المنظمات الإقليمية في إبقاء مجلس الأمن على علم بجميع الإجراءات المتخذة أو المتوخاة لصون السلم والأمن الدولي .

ويذهب الميثاق إلى أبعد من ذلك بكثير، فهو يسمح للمنظمة بأن تضمن أن تتقيد الدول التي ليست أعضاء في الأمم المتحدة بالتصرف بموجب هذه المبادئ إلى الدرجة اللازمة لصون السلم والأمن الدولي.[55] بل إن الميثاق ينص إضافة إلى تدابير المنع والقمع على طرد الدولة العضو التي تخرق باستمرار تلك المبادئ وعلى إبعادها بالتالي من صفوف المجتمع الدولي.

وحقيقة أن المنظمة يجب أن تضمن تقيد الدول التي ليست أعضاء في الأمم المتحدة بالتصرف وفقا لهذه المبادئ إلى الدرجة اللازمة لصون السلم والأمن الدولي، إنما تؤكد الطبيعة الغلابة لهذه المبادئ على أساس الإطار القانوني العالمي النطاق. وهذا يشرح الواجب المباشر للدول غير الأعضاء باحترام مبادئ الأمم المتحدة .

إن الدولة التي تقترف جرائم الإبادة الجماعية أو التطهير العرقي أو الجرائم ضد الإنسانية تعرض نفسها لتدابير القمع على يد المنظمة. وللحيلولة دون إجبار الدول على التصرف الأحادي، عهد الميثاق بهذه المسؤولية وبهذا الواجب إلى مجلس الأمن، في ضوء الانتهاكات الشنيعة للقانون الدولي. ذلك أنه يجب ألا يغيب عن بالنا أن أفراد الجماعات البشرية والقوميات المستهدفة بالإبادة الجماعية أو التطهير العرقي لديهم أصدقاء وغيرهم ممن تربطهم بهم روابط القربى والذين قد تدفع بهم مشاعر التعاطف إلى اعتبار الحدث سبب لإعلان الحرب وتبريرا للدفاع الجماعي أو الفردي عن النفس، مثلما كانت الحال في مناسبات كثيرة في الماضي .

هكذا تصبح الإبادة الجماعية المزعومة أو المؤكدة ، داخل حدود الدولة تهديدا للسلم والأمن الدولي . فالقانون الدولي ووعينا الجماعي بالنظام القانوني الدولي الساري يرفضان فكرة عدم التدخل في الشؤون الدولية عندما ينطوي الأمر على انتهاكات شنيعة لحقوق الإنسان. ولكن من سيكفل أن هذا التدخل لا يجري لأسباب سياسية ؟ وهل ستتمتع كل الدول 193 الأعضاء في الأمم المتحدة بنفس الحق في المشاركة وفي تحديد ما إذا كانت الحالات حالات طارئة ؟ لم يتطرق تقرير الأمين إلى الأسباب الرئيسية للجرائم الجسيمة التي ترتكب ضد السكان . وما ورد في التقرير هو حالات انتقائية من هذه الجرائم المرتكبة ضد السكان.[56]

وثمة حالة صارخة هزت ضمير العالم، ألا وهي مذبحة الشعب الفلسطيني في غزة التي لم يرد لها ذكر، وكذلك الهجمات على النساء والأطفال العزل في أفغانستان. وبالمثل يتجاهل التقرير معاناة الشعب العراقي، فقد قضى في الحرب ما يزيد عن 1،2 مليون نسمة وفقا لمجموعة استطلاع الرأي والبحوث البريطانية . فمن حمى الشعب العراقي من الإبادة الجماعية التي ارتكبت بحقه؟ ومن الذي يحاسب المسؤولين عن الاجتياح الإجرامي الذي حدث في صمت متواطىء من جانب المناصرين الأقوياء لنهج المسؤولية عن الحماية ؟ ماذ يحصل لمسؤولية الدولة عن الحماية عندما لا تسمح لها دول أخرى بتحمل مسؤوليتها عن حماية مواطنيها من الجرائم الشنيعة ؟ وما هي التدابير المقترحة

حينما تواجهنا دول تحمي أولئك المتهمين بارتكاب جرائم ضد الإنسانية أو جرائم حرب .....الخ .

وهذه الأسئلة تنطبق على حالة بوليفيا التي ارتكبت فيها جريمة ضد الإنسانية في شهر أكتوبر 2003 في ظل حكومة الرئيس السابق ((غونزالو سانشيز دي لوزادا)) ذهب ضحيتها مئات المدنيين وأصيب المئات كذلك بجروح متفاوتة الخطورة نتيجة إطلاق نار في مدينة ((إل ألتو)). عقب ذلك أقدم الكونغرس البوليفي في عام 2004 على محاكمة الرئيس السابق وعدد من وزرائه والسلطات العسكرية المعنية . لجأ المدعى عليهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبيرو وطلبوا الحماية بصفتهم لاجئين.

وهذا يبين تشعبات الواجبات الدولية التي تتحملها الدول بموجب الصكوك الدولية التي تكون طرفا فيها، ففكرة احترام حسن النية في الاتفاقات مبدأ أساسي في العلاقات السلمية بين الدول .

وتتطلب ممارسة المسؤولية عن الحماية مبادىء مستقرة بطريقة موضوعية، ومثلما يتولى مجلس الأمن مهمة تحديد وجود تهديد للسلم أو خرق له أو وقوع عمل عدوان، فإنه يجب أن يتولى بالمثل مهمة تعريف الحالات التي يمكن فيها اللجوء إلى المسؤولية عن الحماية، ولكن يجب ألا يكون هناك أي قدر من سوء الفهم. فوجود مناقشة بالذات حول عمل من أعمال الإبادة الجماعية يشكل بحد ذاته دليلا على وجود تهديد للسلم والأمن الدولي وينبغي بالتالي أن يدفع بمجلس الأمن إلى إجراء التحقيقات اللازمة لإثبات الحقائق. وهذا ما فعله عندما أنشأ لجنة التحقيق الدولية بشأن دارفور.[57]

وتبعا لذلك يشكل نهج المسؤولية عن الحماية بوضوح فكرة تتماشى تماما مع ميثاق هيئة الأمم المتحدة. والمشكلة الحقيقية لا تتصل بوجود إطار قانوني لأعمال القمع التي تضطلع بها الأمم المتحدة وإنما بالممارسات غير المتسقة لمجلس الأمن.

إنها التناحرات الجغرافية الإستراتيجية التي شلت عمل المجلس وجعلته يعجز عن اتخاذ القرارات المتوقعة منه في الظروف التي اقتضت اتخاذه إجراءات حازمة. والأمر متروك

للدول أن تقرر طرق تطبيق نهج المسؤولية عن الحماية من أجل ضمان الممارسة المتسقة التي يمكن التنبؤ بها من جانب الأمم المتحدة . وهذا هو التحدي الذي يجب التغلب عليه في سبيل الحيلولة دون تحول نهج المسؤولية عن الحماية إلى أداة تخويف لا تخيف أحدا.

هذه الأخطار تبرز افتقارا إلى الإرادة في التصرف من جانب أولئك الذين يملكون القدرة على التصرف ويتمتعون بالسلطة الاختيارية في اتخاذ القرارات في هذا المجال لأنهم يضعون مصالحهم الآنية في المقام الأول. وإن سياسة المعايير المزدوجة الناتجة عن ذلك ألحقت أذى كبيرا بمصداقية الأمم المتحدة. وهناك أيضا صعوبة أخرى تواجهها الأمم المتحدة تتمثل في حشد الموارد البشرية المطلوبة للتعامل مع الحالة التي يجب التعامل معها بسرعة وحزم .

إن الافتقار إلى الاهتمام وإلى العمل وما ينجم عن ذلك من افتقار إلى الإرادة في التصرف لا يعفينا من واجبنا بالتصرف. وإن العمليات التي اضطلعت بها الأمم المتحدة في الصومال في بداية الأزمة تتناقض مع اللامبالاة التي أبديت بعد فشلها، وتبين أن المجتمع الدولي كان مدركا إدراكا تاما لمسؤوليته تجاه شعب ذلك البلد . إن تلك المسؤولية تظل قائمة اليوم رغم أن جانبي المعادلة قد تغيرا .

لذلك ينادي البعض بتشكيل قوة متعددة الجنسيات للانتشار السريع عملا بالمادة 45 من ميثاق الأمم المتحدة . وهذه القوة تتألف من وحدات تجمع عناصرها من القارات الخمس تحت القيادة العليا للأمين العام للأمم المتحدة، ويتناوب على قيادتها التنفيذية على أساس إقليمي ، وتعمل بموجب ولاية قوية، وتجهز بمعدات مناسبة لكفالة أن تصبح قوة دولية يعتد بها. ويجب أن يكون في الإمكان تجهيز القوة ونشرها في غضون أيام في مسارح العمليات المقصودة في أسرع وقت ممكن بع داتخاذ القرار بالانتشار من جانب الجهاز المختص في الأمم المتحدة . وإن مجلس الأمن هو الذي يتخذ ذلك القرار استنادا إلى أحكام الفصل السابع .[58]

وبعد أن تم تأكيد نهج المسؤولية عن الحماية ، فإنه يمكن لفشل المجلس في هذا المجال أن يتسبب في أزمة خطيرة داخل المنظمة لأن استياء الدول الأعضاء من تقاعس المجلس سيزداد مثلما سيزداد الاعتقاد بأن الجمعية العامة تمتلك القدرة على سد الفراغ عملا بقرار الاتحاد من أجل السلام. [59] ولقد واجه المجتمع الدولي حالة كهذه في العملية المميتة ضد غزة.

ومن هذا المنظور يمكن الاستفادة من تأسيس آلية في سياق إصلاح الأمم المتحدة للتخفيف من وطأة التناحرات الجغرافية الاستراتيجية حول المسائل المتعلقة بممارسة نهج المسؤولية عن الحماية. وهذا قد يتخذ شكل تنقيح إجرائي توافقي صغير للطريقة التي تدار بها العلاقات بين الجمعية العامة ومجلس الأمن. وإذا لم يتمكن المجلس من اتخاذ قرار مناسب بشأن مسألة تنطوي على المسؤولية عن الحماية في غضون فترة زمنية مقعولة تعتمد على درجة الإلحاحية، فإن الجمعية العامة يمكن أن تتناول المسألة ، إذا اقتضت الضرورة لاتخاذ قرار بشأن التدابير التي نظر فيها المجلس، وللاستفسار من المجلس عما إذا كانت تلك التدابير متناسبة أم لا مع الظروف. وفي حالات كهذه ينبغي لمجلس الأمن أن يتخذ قرارا بتصويت سري، فيستبعد بذلك استخدام حق النقض.

وعندما يعجز المجلس عن اتخاذ قرار تماشيا مع شواغل المجتمع الدولي ، فإن الجمعية العامة يمكنها حينئذ أن تنظر في اللجوء إلى قرار الاتحاد من أجل السلام بأغلبية مشروطة لتمكين المجتمع الدولي من تحمل مسؤولياته وفقا للوعود التي قطعتها شعوب الأمم المتحدة في الميثاق ووفقا للواجبات المترتبة عنها على الدول الأعضاء. [60]

الهوامش:

1 . الوثيقة رقم A/RES/60/1

2 . الوثيقة رقم A/59/677

3 . الوثيقة رقم A/59/677

4 . قرار الجمعية العامة 217 ألف (د – 3) .

* . تشمل المسؤوليات المسندة إلى مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان بموجب قرار الجمعية العامة 141/48 ((تعزيز وحماية تمتع الناس جميعا تمتعا فعليا بجميع الحقوق المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية))، و((تنسيق الأنشطة الرامية إلى تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها في جميع انحاء منظومة الأمم المتحدة))، و55 أداء دور نشط في إزالة العقبات الراهنة والتصدي للتحديات الماثلة أما الإعمال التام لجميع حقوق الإنسان، وفي الحيلولة دون استمرار انتهاكات حقوق الإنسان في جميع أنحاء العالم)). وتقوم المفوضة السامية ومفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بتقديم المساعدة الفنية للدول، وتيسير عمل المقررين الخاصين وهيئات رصد المعاهدات، وبعضها يضطلع بولايات ذات صلة مباشرة بهذا الموضوع ، مثل المقررة الخاصة المعنية بحالات الإعدام خارج القضاء أو بإجراءات موجزة أو تعسفا، والمقرر الخاص المعني بمسألة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، واللجنة المعنية بحقوق الإنسان، ولجنة القضاء على التمييز العنصري. وتيسر المهام المنوطة بالمفوضية السامية استخدام وسائل متعددة للإنذار المبكر، بما في ذلك مهم الدعوة والإعلام، والمساعي الحميدة، وبناء القدرات، وتقديم تقارير إلى الهيئات الحكومية الدولية، بما فيها مجلس الأمن ، بطلب منه أو من الأمين العام، بشأن الحالات والقضايا المثيرة للقلق .

5 . الأمم المتحدة مجموعة المعاهدات . المجلد رقم 2187 . رقم 38544 .

10.9.8.7.6 .الوثيقة رقم A/59/677

11 . الفقرة 138 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 . A/RES/60/1

12 . نفس الفقرة ، ونفس الوثيقة.

13 . الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 . A/RES/60/1

14 . نفس الفقرة ونفس الوثيقة.

15 . الوثيقة رقم A/59/677

16 . الوثيقة رقم A/59/677

17 . الوثيقة رقم A/59/677

18 . للاطلاع على استعراض شامل بشأن الوقاية، انظر تقرير الأمين العام المعنون " تقرير مرحلي عن منع نشوب النزاعات المسلحة "((A/60/891)). وللاطلاع على تقييم لإمكانيات التعاون العالميد الإقليمي في هذا الصدد، انظر تقرير الأمين العام المعنون " شراكة أمنية إقليمية عالمية : التحديات والفرص " ((A/61/204 – S/2006/590)).

19 . الوثيقة رقم A/59/677

20 . الفقرة 29 من الوثيقة . ((A/47/277–S/24111)).

21 . الوثيقة رقم A/59/677

22 . الوثيقة رقم A/59/677

* . غير أن الجرائم البشعة التي وقعت في الآونة الأخيرة في البلقان شاهد على أن الفقر ليس شرطا ضروريا .

23 . الوثيقة رقم A/59/677

24. الوثيقة رقم A/59/677

25 . الوثيقة رقم A/59/677

26 . الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 . A/RES/60/1

27 . يبدو أن الصياغة تعكس العبارة الافتتاحية في المادة 42 من الميثاق : ((إذا رأى مجلس الأمن أن التدابير المنصوص عليها في المادة 41 لا تفي بالغرض أو ثبت أنها لم تف به...)) ، ومثلما فعلت الدول الأعضاء في المؤتمر التأسيسي في سان فرانسيسكو، اختارت الدول الأعضاء في مؤتمر القمة لعام 2005 صياغة تؤكد على أن مجلس الأمن أو الجمعية العامة لن ينتظرا، ولا ينبغي لهما أن ينتظرا، في إطار إجراءات "الاتحاد من أجل السلام" إلى أن يتم اختبار وفشل سائر الأدوات الممكنة لكي ينظرا في اتخاذ تدابير جماعية أشد قوة.

28 . لمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة راجع النشرة الصحفية SG/SM/11701.

29. الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 . A/RES/60/1

30 . نفس الفقرة ونفس الوثيقة.

31 . الفقرة 139 من الوثيقة الختامية لمؤتمر القمة لعام 2005 . A/RES/60/1

32 . انظر تقرير فريق الخبراء المعني بكمبوديا ، S/1999/231– A/53/850 16 مارس 1999 ، الفقرة 16 .

33 . هيئة الإذاعة البريطانية . summary of world broadcasts, FE/5813/A3/2 , 15 may 1978

34 . انظر تقرير الأمين العام عن الحالة في رواندا S/1994/640 الفقرة 11، وتقرير التحقيق المستقل S/1999/1257 المرفق الأول، وتقرير المقرر الخاص المعني بحالات الإعدام خارج القضاء أو بإجراءات موجزة أو تعسفا (E/CN.4/1994/7/Add .1).

35 . انظر البيان الصادر عن مستشار الأمم المتحدة الخاص المعني بمنع الإبادة الجماعية، 15 نوفمبر 2004 المتاح في الموقع = http://www.un.org/apps/news/story.asp.news.ID=12527&cr=ivoire&CRL=.

36 . انظر الوثيقة ((S/1999/1257)) .

37 . القرار رقم 337 ((د – 5)) .

38 . الوثيقة رقم A/59/677

39 . الوثيقة رقم A/59/677

40 . انظر الوثيقة ((A/55/305–S/2000/809)) .

41 . الوثيقة رقم A/59/677

42. الوثيقة رقم / . A/57/303 – p 13

43. الوثيقة رقم / . A/57/303 – p 14

44. الوثيقة رقم / . A/57/303 – p 14

45 . القرار 337 ((د – 5)) .

46 . الوثيقة رقم A/59/677

47 . الوثيقة نفسها .

48 . أنظر الوثيقة / A/63/PV.96– 101 .

49 . أنظر الوثيقة / A/63/PV.96–101 .

50 . نقلا عن صحيفة الاتحاد الإيمراتية . جاريث إيفانز . حجج روسيا حول مسؤولية الحماية واهية . صحيفتا / لوس أنجلوس تايمز وواشنطن بوست . الثلاثاء 02 سبتمبر 2008 .

51 . جاريث إيفانز . المرجع السابق .

52 . القرار 1970 و1973 الصادر عام 2011 .

53 . لمزيد من الاطلاع على الطرق الدبلوماسية والضغوط الاقتصادية والسياسية /راجع الفقرات الرابعة وما بعدها من القرار 1970 لعام 2011 .

* . في يوم الجمعة 3 أكتوبر 1993 وقعت أحداث مأساوية عنيفة في روسيا حين تحولت الأزمة الدستورية آنذاك إلى صدام مسلح بين أنصار مجلس السوفيت الأعلى(البرلمان) وقوات الشرطة والأمن والجيش، وبذلك وضعت روسيا على حافة

الحرب الأهلية. وانتهى النزاع بين السلطة التنفيذية التي كان يمثلها آنذاك الرئيس الروسي الراحل بوريس يلتسين والسلطة التشريعية بزعامة مجلس السوفيت الأعلى لجمهورية روسيا الاتحادية السوفيتية الذي كان يترأسه روسلان حسبولاتوف بشأن الإصلاحات وسبل بناء الدولة الجديدة وقد انتهى بتعرض مقر البرلمان الروسي لنيران الدبابات. وجاء المرسوم الرئاسي القاضي بحل مجلسي السلطة التشريعية وهما مجلس السوفييت الأعلى ومؤتمر نواب الشعب جاء ذريعة للاشتباك المسلح.وكان حسبولاتوف وروتسكوي(نائب الرئيس يلتسين آنذاك) قد أعلنا الإطاحة بيلتسين بحجة خرقه الدستور، ودعا البلاد إلى الاعتراف بهما بكونهما سلطة شرعية وحيدة في روسيا.وكان أنصار مجلس السوفييت الأعلى(البرلمان) طيلة أيام الأزمة يرابطون بالقرب من مبنى البرلمان في محاولة منهم للحيلولة دون اقتحامه من قبل القوات الموالية للرئيس يلتسين . غير أن المواجهة السلمية تحولت يوم 3 أكتوبر إلى صدامات مسلحة مكشوفة . ونظم أنصار حسبولاتوف و روتسكوي مسيرات حاشدة في موسكو حيث اجتمع عشرات الآلاف من المتظاهرين حتى مقر البرلمان . ولم يلقوا في طريقهم أية مقاومة، ثم استولوا على مبنى بلدية موسكو وحاولوا فرض سيطرتهم بالسلاح على محطة التلفزيون المركزية. ونتيجة لذلك أعلن الرئيس يلتسين في نفس الليلة حالة الطوارئ في البلاد وادخل قوات الجيش إلى المدينة . وفي صباح اليوم التالي بدأت الدبابات بإطلاق النيران على مقر البرلمان . وتابع العالم بقلق هذه الأحداث الدموية بعدما قامت قناة CNN الأمريكية بنقل تلفزيوني مباشرا لما كان يجري في موسكو.وقد أصبحت صور البرلمان الروسي الذي احترقت نصف أدواره العليا بفعل نيران الدبابات مع تطاير الدخان الأسود رمزا لتلك الأحداث التي نشرتها وسائل الإعلام العالمية كلها.وذكرت دولية أن نتائج الأحداث الدموية بسبب الأزمة الدستورية التي وقعت في روسيا بالفترة ما بين 21 سبتمبر و5 أكتوبر عام 1993 على مقتل زهاء 200 شخص وجرح ما لا يقل عن 1000 آخرين في تلك الفترة.

** . مظاهرات ساحة تيانانمن هي مجموعة من المظاهرات الوطنية التي وقعت في جمهورية الصين الشعبية، بين 15 أفريل 1989 و4 ماي1989 ، وتمركزت في ساحة تيانانمن في بكين التي كانت محتلة من قبل طلاب جامعيين صينيين طالبوا بالديمقراطية والإصلاح.

منذ عام1978 ، قاد دينغ شياوبينغ بمجموعة من الإصلاحات الاقتصادية والسياسية، أدت هذه الإصلاحات في بدايات 1989 إلى قيام مجموعتين من الناس غير راضيتين عن الحكومة.

تضمنت المجموعة الأولى الطلاب والمفكرين، الذين اعتقدوا ان الإصلاحات لم تكن كافية. وكانوا منزعجين من السيطرة الاجتماعية والسياسية للحزب الشيوعي الصيني . بالإضافة لذلك، رأت تلك المجموعة التحرير السياسي الذي قام به ميخائيل غورباتشوف . تضمنت المجموعة الثانية العمال الذين اعتقدوا ان الإصلاحات قد زادت عن حدها. فقد سبب إطلاق الاقتصاد البطالة والتضخم المالي وهدد حياتهم.

شارك في المظاهرات معظم طلاب كليات وجامعات بكين العديدة، باشراف من مدرسيهم وغيرهم من المفكرين. رفض الطلاب الروابط الموضوعة من قبل الحزب الشيوعي وأسسوا روابطهم الخاصة. والمظاهارات التي حدثت في ساحة مظاهرات ساحة تيانانمن عام 1975 التي طالبت بالديمقراطية. تطورت مظاهرات الطلاب التي بدأت كتكريم لهو ياوبانغ الذي اعتبره الطلاب مطالباً بالديمقراطية، من مظاهرات ضد الفساد، إلى مطالبة بحرية الصحافة وانهاء حكم الحزب الشيوعي للصين ودينغ زياوبينغ، وهو عضو قديم في الحزب، حكم من وراء الستار. ونجحت بشكل جزئي محاولات بتوسيع شبكة الطلاب مع طلاب من مدن أخرى وعمال.

على الرغم من أن المظاهرات بدأت من قبل طلاب ومفكرين اعتقدوا ان إصلاحات دينغ زياوبينغ لم تكن كافية، فقد جذبت المظاهرات بسرعة العمال الذين اعتقدوا ان

الإصلاحات قد زادت عن حدها. حدث هذا لان قادة المظاهرات ركزوا على الفساد مما وحد المجموعتين.

بدأت المظاهرات والاضرابات في كليات عديدة في مدن أخرى، وسافر العديد من الطلاب لبكين للمشاركة بالمظاهرة. كانت المظاهرات منظمة بشكل عام، مع مسيرات طلابية يومية من مختلف كليات بكين مظهرة تضامنهم ومقاطعتهم للحصص مع تطور في المطالب. غنى الطلاب أغنية وحدة العمال من خلال العمل الاجتماعي .ثم بدأ أخيراً الأسلوب الرئيسي في الاعتراض وهو الاضراب عن الطعام، من قبل عدد من الطلاب يتراوح بين عدة مئات إلى ما يزيد عن الالف. انتشر الأسلوب بسرعة بين الشعب. وبينما لم تلحظ اعراض جوع شديد بين المضربين عن الطعام، هناك إشاعة صينية تقول إن بعض المضربين ماتوا جوعاً.

توقع أعضاء الحزب المتقاعدون في البداية ان تكون المظاهرات قصيرة الامد، أو ان اجراء إصلاحات شكلية سيرضي المتظاهرين. ارادوا تجنب العنف قدر الإمكان، واعتمدوا في البداية على جهازهم الواسع الانتشار لاقناع الطلاب بانهاء المظاهرات والعودة للدراسة. إلا أن تنوع مطالب المتظاهرين اعاق ذلك، ولم تستطع الحكومة تحديد من يجب التفاوض معه، أو مطالب المتظاهرين.

وفي 20 ماي أعلنت الأحكام العرفية، إلا أن هذا لم يكن كافياً لإنهاء المظاهرات التي استمرت بدعم شعبي.بعد عدة أسابيع، اتُخذ قرار تنظيف الساحة بالقوة من المتظاهرين. قاوم سكان بكين دخول القوات العسكرية، مما أدى إلى اصابات بين الجنود. أعاقت عوائق الطرق الكثيرة التي وضعها سكان المدينة تقدم القوات العسكرية، إلا أن تنظيف الساحة تم في ليلة 4 جوان .استمرت المعارك على الطرق حول الساحة، حيث كرر الناس تقدمهم باتجاه قوات جيش التحرير الشعبي المسلحة بالأسلحة الثقيلة، التي ردت بنيران الأسلحة الالية.

*** . قرر مجلس الجامعة العربية في ختام اجتماعه الطارئ على مستوى وزراء الخارجية في مارس 2011 دعوة مجلس الامن الى تحمل مسئولياته إزاء تدهور الاوضاع فى ليبيا واتخاذ الاجراءات الكفيلة بفرض منطقة حظر جوى على حركة الطيران العسكرى الليبى بما يسمح بالاسهام فى توفير الحماية لابناء الشعب الليبي وفتح قنوات الحوار مع المجلس الوطني الانتقالي الذى شكله ثوار ليبيا فى بنغازي لبحث سبل توفير الدعم والمساندة للشعب الليبي وحمايته مما يتعرض له من انتهاكات وجرائم من جانب السلطات الليبية الأمر الذي افقدها الشرعية أمام شعبها.

54 . أنظر الوثيقة / A/63/PV.99 .

55 . أنظر الوثيقة / A/63/PV.99 .

56 . أنظر الوثيقة A/63/677

57 . أنظر الوثيقة رقم / 101 - A/63/PV.96

58 . أنظر الوثيقة رقم / 101 - A/63/PV.96

59 . القرار 377 د 5 .

60 . أنظر الوثيقة رقم / 101 - A/63/PV.96

يتبع في الجزء الثاني

النصيحة والمعارضة
عند الغرب والمجتمعات الإسلامية

د/ فريدة بلفراق
كلية الحقوق والعلوم السياسية
جامعة باتنة - الجزائر

مقدمـــــــــة:

لقد لعبت النصيحة دورا كبيرا في المجتمعات الإنسانية على مر العصور التاريخية بكافة مجالات الحياة، السياسية منها والعسكرية والاجتماعية والأسرية،إذ لا يمكن الاستغناء عنها، لكون الإنسان مهما بلغ من حنكة وتبصر فهو بحاجة إلى من يرشده و يتعقب أخطاءه، ويندرج ذلك في كينونة وطبيعة البشر المدنية و الاجتماعية على حد رأي العلامة بن خلدون، وقد مثل الإسلام الحقبة الممتازة لتوضيح معاني النصيحة وفوائدها وضرورتها في الحياة،لكن وقع في هذا الزمن عند كثير من المسلمين خلط بين مفهوم النصيحة المعروفة عند الغرب بالمعارضة،و لم يكن ذلك سوى صورة من تأثيرات العلمنة التي غزت المفاهيم العامة لدى المسلمين،لأن النصيحة أصل وكل فرد مطالب بالنصيحة لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، والمسئولية تقع على الجميع في التوجيه والنصح، ومع محاولات نقل واقع المسلمين إلى الغرب من جهة ، وضعف المجتمعات الإسلامية في مواجهة الحملات والتغلغلات القائمة في مجريات الحياة على كافة الأصعدة من جهة أخرى، تتحول النصيحة إلى قضية معارضة لتكون بديلا عنها، وهنا تفقد النصيحة مكانتها لتصبح موقفا عدائيا أو نقدا غير مرغوب فيه، مع أن في نظام الإسلام ليس هناك حاجة شيئ إسمه معارضة، لأن النصيحة عمل

خيري والناصح ليس معارضا لك أو ضدك،بل إنه يبدي نصيحته عندما يرى أن هناك خطأ ينبغي تصحيحه.

ومن هذا المنطلق يمكن طرح الإشكالية التالية: كيف ينظر الغرب إلى النصيحة؟ ولماذا أصبح المسلم يعتبر النصيحة معارضة أو نقدا، مع أن هناك اختلاف كبير بينهما؟

مفهوم النصيحة:

لقد شرع الإسلام النصيحة وجعلها النبي صلى الله عليه وسلم الدين بمراتبه الثلاث، الإسلام والإيمان والإحسان، وذلك فيما أخرجه الإمام مسلم عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "الدين النصيحة" قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[1].

فالنصيحة واجب محتم على المسلمين كل بقدر طاقته ووسعه، فإن من لا يقوم بحق النصيحة وهو قادر عليها ففي دينه نقص وخلل كبير، فالإسلام انتشر على هذه المعمورة بأساليب متعددة منها أسلوب النصح والتذكير، وقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال: أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم[2].

فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر رسوله بأن ينصح ويرشد ويذكر بالكلمة الخالصة إلى كلمة الخلاص وإلى أمور الدين بأسلوب النصيحة، وكذلك السرايا والجيوش التي يرسلها أول ما يأمرهم بأن يناصحوا ويدعوا إلى الإسلام، فإن امتثلوا كان السلم، وإن امتنعوا كانت الحرب، وعلى هذا نرى أن الإسلام لم ينتشر بالقوة والعنف كما يدعيه أعداء الإسلام[3].

ولما ابتعد المسلمون عن المنهج الصحيح، حدث في تاريخهم تخلف عقدي أدى إلى تخلف في شتى المجالات، ومن ذلك التخلف العقدي نشأت كل ألوان التخلف التي أصابت العالم الإسلامي، التخلف العلمي والحضاري، والاقتصادي والحربي، والفكري والثقافي.

فالتخلف من أعظم البلايا التي أرجعت المجتمعات المسلمة إلى الوراء، وكان لهم في الماضي قدم السبق في كل الجوانب[4].

فالنصيحة قريبة من الإخلاص، وهي شديدة الصلة أيضا بمعنى تنقية كل شيء مما يمكن أن يشينه، أو مما يمكن أن يدخل عليه فسادا، أو مما لا يتناسب مع تفاوته وطهارته وصفائه، فالنصيحة كلمة جامعة يراد منها في هذا الشرع إرادة الخير للآخر جلب للمنفعة له، ودفعا للمضرة عنه، أما بالتبيين والتوضيح أو بالتعليم أو بالتذكير أو بالموعظة، أو بالقدوة الحسنة، أو غير ذلك مما يحقق الخير للآخرين، فهو يسعى لأجل استكمال الصلاح في المجتمع وتلافي العيوب فيه[5].

و قد قال الشافعي ناصحا من يريد إبداء النصح للآخرين،و تعليم آداب النصح:

تعمدني بنصحك في انفـــرادي
وجنبني النصيحة في الجماعة
فإن النصح بين النـــاس نـــوع
من التوبيخ لا أرض استماعـــه
فإن خالفتني وعصيت أمـــري
فلا تجزع إذا لم تلق طاعــــــة

و كان منهج أنبياء الله ورسله مع أممهم مبنيا على النصح لهم والشفقة عليهم، إذ قال نوح عليه السلام مخاطبا قومه "أبلغكم رسالات ربي وأنصح

لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون" (الأعراف 62)، وقال لقومه: "يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين" (الأعراف 79)، وقال هود: "أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين" (الأعراف 68).

غير أن عملية التوجيه والإرشاد والتذكير ليست سهلة وتتطلب مجهودا معنويا كبيرا، لما يتلقاه صاحبه من ردود الفعل من الطرف أو الأطراف الأخرى، والتي قد تكون سلبية للغاية، فتوقعه في الحرج، لذلك هنالك شروط لابد من مراعاتها والأخذ بها عندما نريد النصح.

شروط النصيحة:

- الرفق في النصح، فإذا خلت النصيحة من الرفق صارت تعنيفا وتوبيخا لا يقبل ومن حرم الرفق فقد حرم الخير كله.

- الحلم بعد النصح، أي الستر والحياء وعدم البذاءة وترك الفحش.

- الحكمة والبصيرة في النصيحة، معرفة أقدار الناس وإنزالهم منازلهم، وتحيز وقت النصح المناسب، وتخير أسلوب النصح المتزن البعيد عن الانفعالات، وانتقاء الكلم الطيب والوجه البشوش والصدر الرحب، فهؤلاء أوقع في النفس وأدعى للقبول وأعظم للأجر عند الله.

والملاحظ أن النصيحة في وقتنا الحاضر أصبحت في كثير من الأحيان تدخل في قوالب أخرى، وينظر إليها على أنها نقد و تشهير وتتبع لأخطاء الآخرين، مما يخلفه هذا العمل من آثار بين الناصح والمنصوح، وما ينجر عن ذلك من مواقف نظرا لافتقاد الطرق الملائمة لآداب النصح ، والتحفظ والريبة ما بين الناس في التوجيه وإبراز الخطأ.

فضلا عن الغموض الواضح في بعض المفاهيم وانتشار سلوك الرفض وعدم التقبل، فالنقد مثلا في عصرنا أصبح من القضايا التي تشغل باب الكثيرين، وطبعا تتخذ أشكالا وطرائق متعددة، فهل يندرج هذا النقد في باب النصيحة؟

إذا كان النقد يراد منه البناء وإرادة الخير للفرد والمجتمع بأسره فهذا الحقيقة هو عين النصيحة التي نتحدث عنها، لكن حينما يكون النقد مبعثه تتبع العورات، والسعي وراء انتقاء الأخطاء وجمعها ثم بعد ذلك التشهير، أو قد يصل الأمر إلى حد التحريش، فإن هذا يتعارض وأخلاق النصيحة، فالنقد إذن لا ينبغي أن يتحول إلى غاية في حد ذاته تتنافس فيه المصالح، وتكون فيه الشحناء، ويراد منه إثبات صواب الذات، وتخطئة الآخرين، والتشهير بهم، والتقليل من قدرهم وتتبع مآخذهم[6].

النصح لدعوة الآخرين إلى الإسلام:

لا ريب أن الأصول التي أقيمت عليها الدعوة الإسلامية تدور على تقرير التوحيد، والدعوة إلى إبطال الشرك بالحجج البالغة والبراهين القاطعة، والتحذير من الجهل والظلم وإتباع الظنون والهوى والحث على الإيمان والهدى وإصلاح الاعتقاد، والعمل لذلك كان ابتداء الناس بدعوتهم إلى التوحيد ثم مخاطبتهم بفروع الشريعة، إذ لا يتصور أن يخاطب الناس بفروع الدين مع عدم وجود الأصل و ما يكتنف ذلك من لين وحسن محادثة،

وقد كان هذا الترتيب في الدعوة إلى الله تعالى عنوانا لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم[7].

كما تميزت الدعوة الإسلامية بأنها "فكر متكامل وبرنامج متكامل، يتضمن التخطيط والأهداف والإستراتيجيات والأساليب والوسائل والمحتوى والجمهور والتوقيتات وأساليب التنفيذ وإجراءاته ومتطلباته المادية والبشرية، ويتضمن في الوقت نفسه المتابعة والتقويم الفوري والأجل لكل الأنشطة الدعوية، سواء أكانت على مستوى الداعية الفرد أو المؤسسات الدعوية، أو من خلال التكامل بين المؤسسات والمجتمع[8].

فمضمون الدعوة الإسلامية صالح لكل زمان ومكان، ولكن الذي يخضع للتطوير ليوافق العصر هو لغة الخطاب وما تحويه من أساليب ووسائل، فالمعاصرة يجب أن ترتبط بالسلامة والدقة، ولو ادعى أحد أنه يقدم خطابا إسلاميا معاصرا ولكن هذا الخطاب لم يكن مؤصلا تأصيلا سليما، ولا يستند إلى القرآن والسنة استنادا حقيقيا، فلا يمكن اعتباره معاصرا[9].

فالخطاب الدعوي المعاصر إذن هو جملة ما يصدر عن المتكلمين من مضامين دعوية تتلائم مع متغيرات ومستجدات العصر[10].

أهمية اللسان في عملية الإقناع:

إنه عن طريق اللسان تعرف شخصية المرء وثقافته ودينه، بل يتوقف إسلام المسلم من حيث صحة القبول، على نطق الشهادة بشطريها و عدم الاكتفاء بالإيمان بها داخل القلب، وقد استدل القرآن بأهمية اللسان وأثره في المعاملات الخاصة والعامة.

ونرى عند أول وقفة مع سورة ص الشيئ الكثيرمما فسره العلماء من آية: "إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب" (سورة ص 23)، والاستشهاد في هذه الآية هو ضعف اللسان وقصور البيان في الدفاع عن حقه وقلة بضاعته في أسلوب الخطاب[11]. وكذلك ما ورد عن قصة سيدنا موسى عليه السلام من طلبه بدعمه بلسان أخيه هارون.

فالإنسان بطبعه وأخلاقه يرتقي ويسمو إن كان في حياته ما يشجعه ويحثه على التقدم ويدفعه إلى الخير والنصح له وللغير، ووجود ما يبعده وينفره عن الشر والضر هو الطرف الآخر من المعادلة التي تأخذ بيد الإنسان إلى الأمام والاستقرار، و من أهم الأساليب التي تتفاعل مع النفس البشرية

فتؤثر في سلوكياتها وطباعها، أسلوب الوعد والوعيد والترغيب والترهيب، فإنك تجد كثيرا من الناس لا يحفزه إلى العمل والجدّ والنشاط شيء أكثر من الذي يحرّك عواطفه وينير وجدانه من ترغيب ووعد، وترهيب ووعيد[12].

ولقد أحسّ الغرب بسعة الفجوة التي تركها الابتعاد عن الدين والاهتداء بهديه، فحاول ردمها بالكثير من الدراسات النفسية والاجتماعية والتربوية، وأبدى براعة فائقة في كل ذلك، لكن النتائج على الصعيد العملي كانت مخيبة للأمل، فعلى الرغم من الخبرات والمعارف التربوية التي تراكمت على نحو هائل خلال القرنين الماضين، إلا أنّ الجريمة وإدمان المخدرات والانحلال القيمي والتفكك الأسري آخذة من الاشتداد والانتشار.

لكن أمة الإسلام مشكلتها أنها لم تبذل من الجهد ما يجعلها ترتقي إلى مستوى المنهج الذي أكرمها الله تعالى به[13].

لأن الإسلام ليس برنامجا إصلاحيا، ولا دعوة أخلاقية ولا حيلة من حيل الحكم، أو تدابير من التدابير السياسية، ولا كان نبيه رجلا إقليميا ولا زعيما وطنيا، وإنما هو منهج إلهي كامل للدين والدنيا، من عند الله لا من صنع البشر[14].

فمنذ نشوء المجتمعات الصناعية في أوروبا، حيث تلعب قوى السوق فيها الدور الرئيسي ظهرت نزعة الشمولية ونزعة العولمة، التي أخذت تحطم العقبات التي تعيق نمو وتطور القوى المنتجة عالميا لتوطيد نظام (تقييم العمل) في العالم كله[15].

والقضية القيمية قضية كبرى تواجهها التربية المعاصرة في مجالاتها كافة، وهي تتنافس على المستوى الوطني والإقليمي والعالمي، حيث تتعالى نداءات وصرخات اليقظة للاهتمام بمنظومة القيم وإعادة تشكيلها عند الإنسان المعاصر، كما يلاحظ من سيادة القيم المادية والفردية، على أنها حياته

وتفكيره وسلوكه بكل ما تحمله هذه القيم من عشوائية وعدوانية، وسخط على الحياة وتطرف، وابتعاد عن معايير السلوك الأخلاقي القويم، وتعلق بالحياة المادية وإهمال معايير الحق والفضيلة والإحسان[16].

المعارضة في السلوك الإنساني:

إن سلوك الإنسان هو خلاصة تفاعل المعارف الخارجية التي اكتسبها من البيئة الاجتماعية والمعارف الداخلية المختزنة فيه، والتي كانت معارف خارجية في وقت ما ثم اقتنع بها ورضيها قيما له، أما في اصطلاح علماء المسلمين فالسلوك هو مجموع العادات الفاضلة المستمدة من الدين، التي تدفع الفرد إلى التصرفات السوية في معاملاته مع ربه ونفسه ومجتمعه، وتكفل له العيش مع الناس في ألفة ومودة، ولما كان السلوك الديني عصب الحياة الناجحة، فقد اتجه الإسلام فيما شرع من العقائد والعبادات وغيرهما إلى بنائه[17].

فالاعتراض أو المعارضة، والاختلاف أو المخالفة ظاهرة إنسانية من لوازم المجتمع الإنساني، فحيثما وجد الإنسان في جماعة، فلا يخلو ذلك الاجتماع من تباين وجهات النظر تجاه كثير من الأمور، التي ينظر إليها على أنها من المضار أو من المصالح.

والملاحظ أن الإنسان له إرادة خاصة به، وهو لا يحب أن يُكره أو يُجبر على أن يرى ما لا يرى، وأنه لا يوجد اتفاق كامل في التصورات المتعلقة بالنظر إلى المصالح والمفاسد، وقد حاولت التوجهات الإنسانية المتعددة والمتباينة حلّ هذه الإشكالية على مدى الزمن انطلاق من ثقافتها وحضارتها وظروف بيئتها[18].

إن الاختلاف في الرأي يبدو ظاهرة طبيعية وهي نتيجة لما يتمتع به البشر من ملكة التفكير والتقدير الذي يؤدي استخدامها إلى تفاوت واختلاف

الآراء بحسب تفاوت ملكات التفكير والتقدير الخاصة بكل فرد، وبما أن هذه الملكات نعمة من الله على الإنسان فإنّه من ثم لم يكن مقبولا عقلا ولا شرعا حرمان الإنسان من استخدام مثل هذه الملكات، وإنما الأقرب إلى القبول العقلي والشرعي، العمل على تنظيم هذا التعدد والاختلاف من الآراء حتى لا تتشتت وتستنفذ طاقتها من التناحر والاصطدام[19].

فلفظة المعارضة لم ترد في القرآن الكريم كما هي، إلا أن هذا لا يعني أنها غير متضمنة في ألفاظ أخرى وردت بالقرآن الكريم، ويدور معناها حول الاختلاف والمعارضة، فما كلمات التنازع والشجار والمجادلة والجدل إلا ألفاظ مختلفة لمعنى واحد وهو عدم وجود رأي واحد مما يعني وجود المعارضة، لذا يعدّ الاختلاف في الآراء شيئا متوقعا وتحسب له القرآن الكريم وافترضه كأمر واقع غير مستبعد الحدوث[20].

مفهوم المعارضة عند الغرب:

إن المعارضة كمفهوم أصبحت مختلفة في الغرب عنها في بلدان العالم الثالث، ومن ضمنها جميع البلدان العربية والإسلامية، فالمعارضة في الغرب تفي اختلافا في وجهات نظريتي أطراف معينة حول سبل ووسائل الوصول إلى هدف واحد، وهو خدمة الوطن وتقدمه وازدهاره، والمعارضة في كثير من الدول الغربية تسمح بالعمل المثمر والمبدع مع الاختلاف، بل إنها تتخذ من الاختلاف وسيلة لزج طاقات أكبر في خدمة البلد وحماية حريته واستقلاله ومصالحه الأساسية، فهناك معايير وطنية لا يجرؤ أي معارض عن الحياد عنها أو التفريط فيها لأنه غير مسموح له أن يفرط بمصلحة الوطن، أو يسبب له أي أذى، أما المعارضة في البلدان العربية والإسلامية فهي وسيلة لانتزاع السلطة من قبل أفراد يسعون بكل السبل للتوصل إليها والتحكم بها من أجل حيازة المكتسبات التي تقدمها هذه السلطة، حتى وإن كانت آلية تنفيذ انتزاع السلطة ضارة إلى حد كبير بمسيرة تقدم الوطن وازدهاره[21].

والمعارضة في المفهوم العربي هي محاولة انقلاب قد تنجح وقد تفشل، تقابلها محاولة اعتقال قد تنجح وقد تفشل أيضا بحصول المعارض على اللجوء السياسي في دولة أخرى، ثم تبدأ مساعي الانتقام من الطرفين هذا يشوه وهذا يطارد حتى تنتهي العملية، أما المعارضة في المفهوم الغربي فهي جزء من المنظومة السياسية الحاكمة، تشارك في السلطة وفي المسؤولية معا، وهي بذلك ليست معارضة مؤبدة بل قد تتحول المعارضة من جزء خارجي مراقب إلى جزء داخلي ممارس لمهمات الحكومة، و بذا فهدفها الإصلاح لا الانتقام.

بسبب هذه الفروقات نجد العارضة الغربية بلا رموز أو أبطال لأنها مؤسسات مقننة متاح لها البقاء في الوطن، والاشتغال على الإصلاحات من الداخل، بينما نجد رموز المعارضة العربية أبطال ضعفاء، ليست لهم آليات عمل محددة، ولذا فهم قد يتحولون فجأة من إسفاف المعارضة إلى إسفاف الانبطاحية[22].

وقد ضربت فترة الإسلام في مراحله الأولى مثالا رائعا لمفهوم المعارضة، بصورتيها الشكلية والضمنية، إذ بلغت درجة المعارضة في النظام السياسي الإسلامي آنذاك في مستوى التعنيف في القول لأولي الأمر مثل قولهم: "والله يا بن الخطاب لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحدّ سيوفنا"، بل إن المعارضة في النظام الإسلامي ارتقت من مستوى الحق إلى مستوى الواجب من جهة الأمة، بل إلى مستوى الدعوة إليها من جهة الحكم.

للقول الشهير: "إن أسأت فقوّموني" وهذه خاصية فريدة في النظام السياسي الإسلامي، استدعاء المعارضة وليس فقط إعطائها الحق في التعبير والتنظيم[23].

وقد تعمم اجتماعيا من منطلق الواجب العيني الذي على كل مسلم، واجب النصح وقوله الحق وواجب المعارضة[24].

مفهوم المعارضة:

إن نظرة سريعة إلى تاريخ العرب السياسي في العقود الماضية تظهر أن محاولة استخدام مفهوم المعارضة بالإطار الأول، أي بمعنى البديل عن السلطة السياسية في البلاد العربية أدت إلى حروب أهلية، أو إلى ترسيخ سياسات العنف والقهر في أغلب البلاد العربية، أو إلى الأمرين معا[25].

أما الفكر السياسي الغربي فربط بين المعارضة ونظرية الديمقراطية الغربية، وأكد على ضرورة وجود حزب كخاصية مميزة للديمقراطية، ولم يقم الفكر الغربي بتشخيصها وإنما اهتم بالأدوار، ويشترط كذلك الانتماء لعضوية تنظيم معين للتعبير عن معارضة في إطاره، بينما الفكر السياسي الإسلامي نظر للمعارضة و شخصها، واهتم بشكل الحكم الأمثل، وعيّن مفهوم الحاكم ودوره، و بينما اعترف الفكر الغربي بتبادل الأدوار بين أطراف السلطة، ظلت السلطة في الفكر الإسلامي حكرا على طرف واحد، ولا تعتمد على تبادل الأدوار. لأن كل طرف يدعي بالمثالية لدرجة أن أصبحت القضية تتعلق بالعقيدة وأصبحت القضية إما كفرا أو إيمانا، وهذه العقيدة تتسم بالثبات وليست كالسياسة تتسم بالتغير.

فالمعارضة في الثقافة الإسلامية موقف وليست دورا يتخذه الفرد بغض النظر عن كونه حاكما أو محكوما، متى ظهرت دواعيه الشرعية المتمثلة في القيام بالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[26].

إذن لابد من إيضاح الانتماء الفكري والعلمي للديمقراطية وموقعها في تنظيم المجتمع الإنساني، فالديمقراطية ليست عقيدة تنظم جميع جوانب

المجتمع، بل هي تخص ذلك النظام الغربي المعروف بالنظام السياسي المتفاعل مع النظم الفرعية الأخرى، كالنظام الاجتماعي والاقتصادي، والثقافي والنظام التربوي والديني والنظام العلمي التكنولوجي، وحتى النظام الدولي الذي يعتبر مؤثرا من خارج المجتمع[27].

بينما المجتمعات العربية عموما مازالت متخلفة تسيطر عليها الأمية والفقر والعلاقات العشائرية، لذلك فهي غير جاهزة للديمقراطية[28] التي تحمل في طياتها كثير من المفاهيم التي في حقيقتها موجودة في الرصيد الإسلامي، إلا أن أبناء الإسلام اليوم يفضلون الأخذ بما أتى به الآخرون، ورمي ما لديهم من أسس ومفاهيم تصب في نفس المعنى،كالديمقراطية التي سبقها مفهوم الشورى في الإسلام .

النصيحة والأمر بالمعرف والنهي عن المنكر:

معلوم أن الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أفضل الأعمال، كما قال صلى الله عليه وسلم: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى" رواه أحمد (231/5) والترميذي 6212 حسن صحيح[29].

لكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمفهوم المعاكس في الزمن المعاصر لا يؤدي الغرض المنوط به حسبما يراه الكثير من الناس، حتى المسلمون أنفسهم، في ظل فوضى المفاهيم والتضارب في المصطلحات المتداولة على المستوى العالمي، وإذا كان النهي والأمر في وقت مضى يدخل في باب النصح والإرشاد، فقد يقابله الآن مفهوم حرية الرأي، والشورى، وغيرهما من المفاهيم المعروفة على ساحة التداول، وهذا ما يوقع ارتباكا في المعاملات بين الأفراد والمجتمعات.

إن الحاكم في الإسلام ليس معصوما من الخطأ وأن تسمية الصحابة بالخليفة لا تعني أنه خليفة الله و ظله في الأرض، فيكون له حق التحليل والتحريم من دون الله وتكون طاعته مطلقة.

لهذا كان أمر الله المسلم بطاعة ولي الأمر ليست طاعة عمياء، ولا تحول دون حرية الرأي التي تقتضي نصيحة الحكام وتقييم أعمالهم، فالإسلام لا يعرف استكانة المؤمن أو نفاقه أو طاعته في الخطأ، فولي الأمر قد يخطئ لأنه ليس معصوما، ومن هنا يكون التنازع معه لأن الإسلام لا يعرف ما كان في أوروبا معروفا بنظام الحكومة الدينية التي تطاع في كل ما يصدر عنها[30].

وحرية الرأي لا تعني الدعوة إلى الخروج على الحاكم، فهذه قد وضع لها الإسلام شروطا وردت في قول النبي صلى الله عليه وسلم: " من كره من أميره شيئا فاليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة الجاهلية" (متفق عليه البخاري 05/13 ومسلم 1843 و أحمد، ج1، ص 275)[31].

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ميزة من ميزات المجتمع الإسلامي الكثيرة والتي ميّز الله بها أمة الإسلام، فليس هناك في الإسلام ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وليس هناك حرية مطلقة تؤثر بسلبيتها على الآخرين، بل هناك مجتمع متكافل متظامن، تتكافأ فيه دماؤهم و يسعى بذمتهم أدناهم.(3)

خاتمة

إن العالم اليوم يعيش مظاهر سلوكية متنوعة ومتضاربة، تتميز فيه المجتمعات الانسانية عن بعضها البعض من حيث المعايير التي يتخذها كل مجتمع وفق ظروفه القيمية، و قد تجلى من خلال الدراسات والملاحظات العامة، أن هناك مفاهيم تعتبر نقاط مشتركة بين كل البشر، وأخرى تختلف من حيث الزمان والمكان، وقضية النصيحة أو المعارضة أو النقد، أو الإرشاد، أضحت من القضايا ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية، على المستوى الفردي والجماعي أيضا، وما يترتب عنها من آثار قد تكون إيجابية، أو سلبية.

والجدير بالذكر أن مفهوم النصيحة لا نجده متجسدا في المجتمعات الغربية مثلما هو مكرس ومعروف لدى الأمة الإسلامية، لأن بنظرة تحليلية عن الغرب نلاحظ عدة نقاط توضح لنا هذا البون الشاسع بين الغرب والمسلمين فيما يخص موضوع النصيحة،

و يتمحور هذه الملاحظات في النقاط التالية:

1)- الأصل في المعاملات لدى الغرب أنها تتم بالآليات، إذ أن البعد الأخلاقي هناك على الخصوص هامشي أو سطحي.

2)-المجتمع الغربي يقوم على القوة التي يلجأ في تزينها إلى واجهة الحق، ولذلك فالمسكنة فيه لا تنفع على العموم، و هذا الأمر ممتد في العلاقات الدولية و الأسرة.

3)-لا ينكر المرء أن الغرب لا يهمل الوساطة، و المساعي الحميدة لا سيما في العلاقات الدولية، لكنه مولع بالقوة.

4)-هذا كله لا يمنعنا من الإشارة إلى واحات الرحمة في العلاقات المجتمعية عندهم، بحيث أن الصلح-في شكل نصيحة- داخل المحاكم يشتمل على محاصرة الطلاق مثلا قبل الاضطرار اليه، مثلما المحامي كذلك حرّ في التعاطي مع موكله المتهم إن كان له أسرار يخفيها على القضاء.

5)-أما في الاقتصاد لا يكاد الإنسان هناك يفلت من صرامة قوانين الليبرالية، ولو أن الديمقراطية الاجتماعية خففت من وطأتها هنا أو هناك، خاصة في القارة الأوروبية .

6)- إن إشارة الألماني ماكس فيبر، إلى البعد الأخلاقي في المذهب البروتستانتي كما عرفه، تفيد على الخصوص التمييز بين هذا المذهب ومنافسه الكاثوليكي، بنظرتهما إلى المال.

7)- أن الصراع على السلطة لا يسمح بالهدايا عندهم، بخلاف ما هو لدى أهل الإيمان عندنا بالإحتساب، لذلك ظهرت المعارضة عندهم ممأسسة بشكل جلي، وهي بكل شراسة تحاول الاستفادة من آلية التداول على الحكم.

8)- وقد تصل شراسة الصراع السياسي إلى حدّ الافتراء، ناهيك عن عدم التفريط والاجهاز على الخصم، لأن السياسة عندهم على الخصوص لاتمارسها جمعيات خيرية[32]

الهوامش:

1- مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، ج1، حديث رقم 55، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 51.

3- سعد بن عطية بن محمد القرني، النصيحة مفهومها وتطبيقاتها التربوية في الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة ...، مكة المكرمة، كلية التربية، 1421-1422، ص 3-4.

4- سعد بن عطية بن محمد القرني، المرجع السابق، ص 9.

5- الشيخ كهلان، النصيحة، حوار 2009/06/01، موقع: alkabas.net

6- الشيخ كهلان، المرجع السابق.

7- عبد الحق بن حقي الزعماني وفتحي بن عبد الله المرصلي، التعامل مع غير المسلمين في ال.. النبوية، جائزة نايف عبد العزيز آل سعود العالمية، فرع .. النبوية، الدورة الخامسة، 1431هـ-2010م، ص 137.

8- فيروز صوالحي، الخطاب الدعوى المعاصر وموانع الاستجابة السلوكية عند الفرد المسلم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة الجزائر، 10/2009، ص 10.

9- فيروز صوالحي، المرجع السابق، ص 11.

10- نفس المرجع.

11- طه عبد الله محمد السبعاوي، مرجع سابق، ص 202.

12- طه عبد الله محمد السبعاوي، أساليب الإقناع فالمنظور الإسلامي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005، ص 110.

13- عبد الكريم بكار، المسلمون بين التحدي والمواجهة، حول التربية والتعليم، دار القلم، دمشق، ط1، 2001، ص 16.

14- إبراهيم محمد عطا، المرجع في التربية الإسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 58.

15- عمار محمد، العولمة والديمقراطية، دراسة أثر العولمة على العالم والعراق، دار الحكمة، ط1، لندن، 2000، ص 9-10.

16- ماجد زكي الجلاد، تعلم القيم وتعليمها، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، 2007م-1427هــ، ص 17.

17- فيروز صوالحي، مرجع سابق، ص 15-16.

18- محمد بن شاكر الشريف، الحسبة و السياسية بديلا عن المعارضة السياسية (دعوة إلى تأصيل المصطلحات)، ج1، موقع: saaid.net

19- د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، القاهرة، 2011، موقع: dr-reveen.com

20- د. نيفين عبد الخالق، مرجع سابق.

21- بثينة شعبان، المعارضة، صحيفة تشرين، 2 يناير 2002، موقع: levantnews.com

22- صحيفة الحياة، معارضة من دون نفي، 08-09-2009، موقع: Ziadadreo.com

23- أحمد بوعشرين، مفهوم المعارضة في التطور السياسي الإسلامي، بتاريخ 21-10-2009، موقع: alhiwar.elaphblog.com

24- المرجع نفسه.

25- وائل مرزا، مفهوم المعارضة عربيا وإسلاميا، الوطن السعودية 09-01-2004، موقع: dahsha.com

26- د. نيفين عبد الخالق، مرجع سابق، موقع: Ilan.online

27- د. بشير محمد الخضراء، النمط النبوي، الخليفي في القيادة السياسية العربية، الديمقراطية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 447.

28- المرجع نفسه، ص 527.

29- ابن تيمية، تحقيق صالح عثمان اللحام، الحسبة، الدار العثمانية، دار بن حزم، ط1، لبنان، 1424، 2004، ص 23.

30- سالم علي البهنساوي، الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين اليمين و اليسار، دار القلم للنشر والتوزيع، 1985، ص 185.

31- سالم علي البهنساوي، مرجع سابق.

(3)-حسنين المحمدي بوادي،حقوق المرأة بين الإعتدال والتطرف،دار الفكر الجامعي، الاسكندرية،2005، ص 191

32- بن محمد أحمد، كلمات حول النصيحة عند المسلمين و الغرب،حوار خاص.

قائمــــة المراجــــع:

1- إبراهيم محمد ...، المرجع في التربية الإسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005.

2- ابن تيمية، تحقيق صالح عثمان ال...، ...، الدار العثمانية، دار بن حزم، ط1، لبنان، 1424، 2004.

3- أحمد بوعشرين، ... المعارضة في التطور السياسي الإسلامي، بتاريخ 21-10-2009، موقع: alhiwar.elaphblog.com

4- بثينة شعبان، المعارضة، صحيفة تشرين، 2 يناير 2002، موقع: levantnews.com

5- د. بشير محمد الخضراء، النمط النبوي، ا... في القيادة السياسية العربية، الديمقراطية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

6- د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، القاهرة، 2011، موقع: dr-reveen.com

7- سالم علي البهنساوي، الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين ....، دار القلم للنشر والتوزيع، 1985.

8- سعد بن عطية بن محمد القرني، النصيحة مفهومها وتطبيقاتها التربوية في الإسلام، رسالة ماجستير، جامعة..، مكة المكرمة، كلية التربية، 1421-1422.

9- الشيخ كهلان، النصيحة، حوار 2009/06/01، موقع: alkabas.net

10- صحيفة الحياة، معارضة من دون نفسي، 08-09-2009، موقع: Ziadadreo.com

11- طه عبد الله محمد السبعاوي، أساليب الإقناع فالمنظور الإسلامي، منشورات محمد علي ...، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005.

12- عبد الحق بن حقي الزعماني وفتحي بن عبد الله المرصلي، التعامل مع غير المسلمين في ال.. النبوية، جائزة نايف عبد العزيز آل سعود العالمية، فرع .. النبوية، الدورة الخامسة، 1431هـــ-2010م.

13- عبد الكريم بكار، المسلمون بين التحدي والمواجهة، ... التربية والتعليم، دار القلم، دمشق، ط1، 2001.

14- عمار ....، العولمة والديمقراطية، دراسة أثر العولمة على العالم و...، دار الحكمة، ط1، لندن، 2000.

15- فيروز صوالحي، الخطاب الدعوى الم... وموانع الاستجابة السلوكية عند الفرد المسلم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة الجزائر، 10/2009.

16- ماجد زكي الجلاد، تعلم القيم وتعليمها، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، 2007م-1427هـ.

17- محمد بن شاكر الشريف، ال.. السياسية بديلا عن المعارضة السياسية (دعوة إلى تأصيل المصطلحات)، ج1، موقع: saaid.net

18- مسلم بن الحجاج ...، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، ج1، حديث رقم 55.

19- نجاح السباتيني، ....، أول ضحايا العولمة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2003.

20- وائل مرزا، مفهوم المعارضة عربيا وإسلاميا، الوطن السعودية 09-01-2004، موقع: dahsha.com

مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم
دراسة في دلالات اللفظ ومعاني المصطلح

د/ قاسم الشيخ بالحاج
أستاذ بكلية العلوم الإسلامية
جامعة الجزائر

مدخل:

تضافرت جهود علماء الأمة عبر مراحل التاريخ قديما وحديثا لفهم القرآن الكريم باعتباره مصدر التشريع الأول، وتدبر معانيه واستخلاص الحكم واستنباط الأحكام الشرعية منه، وربط كل ذلك بالقضايا الحياتية اليومية في مختلف صورها وأشكالها ومجالاتها الحيوية، مما جعلهم يواكبون حركية المجتمع ويفقهون نوازله ويوجدون الحلول للمشاكل الطارئة فيه.

تمثل ذلك في الانطلاق المبكر لحركة التفسير، والانشغال بمختلف العلوم ذات الصلة بفهم النص القرآني كعلوم القرآن وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات وغريب القرآن والمحكم والمتشابه، وغيرها من المباحث العلمية الخادمة للقرآن الكريم.

لم تتوقف هذه المسيرة المباركة ولم تتعثر رغم عوارض الحياة المختلفة من حروب وفتن ومحن، وأزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية كثيرة.

لعله من الصور الإيجابية المشاهدة في هذا العصر تلك الجهود العلمية التي يبذلها ثلة من العلماء وكوكبة من الباحثين على مستوى المجامع العلمية والجامعات والمخابر والملتقيات والبحوث الأكاديمية لفهم معاصر للقرآن الكريم على ضوء المصادر التراثية للتفسير، التي تمثل خزانا من المعارف والأفكار والآراء والاجتهادات.

تكمن أهمية هذه الجهود والأبحاث في التأسيس لمعرفة قرآنية قائمة على العلم والبحث والخبرة والتمحيص والتدقيق والنقد لذلك التراث. وهذا ما يؤسس لمرجعية فكرية قوية أصيلة مستمدة من فهم كتاب الله تعالى الخالد.

تحاول هذه الدراسة أن تسهم في إثراء هذا الجانب، ومواكبة هذا التوجه، وتشارك في هذا العطاء المعرفي بضبط مصطلح قرآني بالغ الأهمية يتمثل في مصطلح الإصلاح، ولفظ مادة صلح، وأصلح. ذلك أن القرآن الكريم تداول هذه الكلمة بصفة مستفيضة في مواضع كثيرة من الآيات والسور، كما كان هذا التداول بصيغ مختلفة، وفي سياقات متنوعة؛ مما يحرك لدى الباحث شهية البحث ورغبة التقصي والتحري لأجل الخلوص إلى الحقيقة القرآنية لهذا المصطلح.

من جهة أخرى فإن أهميته هذا المصطلح تكمن في تلك التساؤلات الحضارية المعاصرة لهذه الأمة في معرفة أي أصلاح تريد لنفسها، على ضوء المتغيرات العظيمة الحاصلة داخلها وحولها، وقبل ذلك ما ماهية هذا الإصلاح، وما هي أهدافه وضوابطه وسبل تجسيده في الواقع؟

ذلك لأجل الوصول إلى الحالة الاجتماعية المرجوة للأمة وهي حالة التمكين والاستخلاف وريادة البشرية في الميادين الحضارية اجتماعيا واقتصاديا وعلميا، وتحقيق الوسطية والشهادة على الناس وفق الطرح القرآني الذي ورد في قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

كما أن عودتنا إلى تاريخ أمتنا في مسيرتها الحضارية الطويلة تمكننا من الاطلاع على نماذج متعددة وجهود معتبرة في سبيل تحقيق هذا الإصلاح المنشود في العديد من البلدان والأوطان تحت ظل دول وسلط مختلفة.

لقد نجح بعضها ــ نسبيا ــ في تحقيق الهدف الأسمى المتمثل في ترقية أوضاع المجتمع أفرادا ومجموعات لأجل وضع أحسن دينيا ودنيويا، وتحقيق التمكين لدين الله تعالى وعزة الأوطان، كما أن بعضها الآخر أخفق في بداية الطريق، أو في وسطه، ولم يتسنى له مواصلة الدرب إلى نهايته، نظرا للمعوقات المتعددة التي حالت دون نجاحه.

كما يمكن أن نلاحظ على بعض النماذج الإصلاحية تمركزها حول شخصية محورية بارزة قادت القافلة وكانت المنظر الأول لها والصانع البارز لأحداثها، والبعض الآخر تحول من القيادة الفردية إلى القيادة الجماعية المؤسساتية، حيث أصبح مدرسة لها هيئاتها وأطرها وأتباعها الذين واصلوا حمل الفكرة بعد ذهاب مؤسسها الأول والجيل الملتف حوله.

لنا أن نخلص ونحن نقلب صفحات التاريخ أن تفكير الإنسان – مهما كانت مرجعيته- في إصلاح أوضاعه نحو ما يراه الأحسن والأصوب والأصلح يعد أمرا فطريا مغروسا في شخصيته وقيمه، وهو بعد ذلك ظاهرة اجتماعية تميز المجتمعات البشرية عن غيرها.

إن أمتنا كسائر الأمم البشرية بحاجة إلى أن تتجدد داخليا كما استدعت الحاجة ذلك، لأجل تنقيح نفسها بما أصابها من شوائب وأدران بحكم عامل الزمن، وعليها أن ترفع عن نفسها ما اعتراها من جمود وخمول وانحراف على مستوى الأفكار والسلوك، لأجل بعث روح الحياة من جديد في مفاصلها وهياكلها، والانطلاق بقوية تحرك العزائم وتبعث الطاقات وتوجه الإرادات.

لقد بين الرسول الكريمﷺ هذا الأمر حينما تكلم عن حاجة الأمة إلى مراجعة النفس وتقويم الطريق إذا انتاب المجتمع حالة ركون وركود. حيث قالﷺ: ﴿إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها﴾[2].

أوكل الرسول الكريمﷺ هذه المهـمة إلى العلماء فحملهم المسؤولية، واعتبرهم المؤهلين شرعا ــ قبل غيرهم ــ للقيام بها نظرا لثقلها وخطورتها وصعوبتها فقال: ﴿إن العلماء ورثة الأنبياء﴾[3] .

لا شك أن أول المصلحين وأقدرهم على القيام بعملية الإصلاح على أكمل وجه هم الأنبياء أنفسهم في علاقتهم بأقوامهم وسعيهم لتطبيق منهج الله تعالى فيهم. وذلك لكونهم مؤيدين بالوحي وبتقويم الله تعالى لمسيرتهم الإصلاحية وإحاطتهم بعنايته، والتدخل في الوقت المناسب لتوجيههم وتذليل سبل النجاح لها، حتى يكونوا المثال المقتفى والنموذج المقتدى للبشرية من بعدهم. مصداقا لقول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الاَخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**﴾[4] . وقوله تعالى أيضا: ﴿**قَدْ كَانَتْ لَكُمْ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالذِينَ مَعَهُ**﴾[5] .

لقد عبر النبي الكريم شعيب عليه السلام بلسان الأنبياء حينما قال مخاطبا قومه مبينا لهم رسالته إليهم ومهمته فيهم: ﴿**إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الاِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِيَ إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾ [6].

إن عمل كل عالم مصلح يعد - في حقيقة الأمر - محاولة للاقتراب من تلك النماذج النبوية المؤيدة بالوحي ومحاولة الامتثال بها، في إطار القناعات الفكرية للمصلح وحركته، والأهداف المرسومة للعملية الإصلاحية، والظروف المتزامنة معها، والمتطلبات التي تحتاجها، والأولويات التي تنتظرها.

بعد هذا المدخل؛ ستحاول هذه الدراسة فهم معاني الإصلاح في القرآن الكريم بالوقوف مع مجمل الآيات التي تناولت المصطلح أو أحد مشتقاته اللغوية. انطلاقا من مفهم مدلولات الكلمة في المصادر اللغوية:

أولا - معاني الإصلاح في المصادر اللغوية:

1 ــ الإصلاح في كتاب: لسان العرب:

ورد في لسان العرب في مادة: ص ل ح[7] :

صلح: الصلاح ضد الفساد

صلح، يصلح، صلاحا، وصلوحا، وهو صالح، وصليح

الإصلاح: نقيض الإفساد

الاستصلاح: نقيض الاستفساد

أصلح الشيء بعد فساده: أقامه

أصلح الدابة: أحسن إليها فصلحت

الصلح: تصالح القوم بينهم

الصلح: السلم

قوم صلوح: متصالحون

الصلح من أسماء مكة

2 ــ الإصلاح في كتاب: القاموس المحيط:

ورد في القاموس المحيط في المادة نفسها[8] :

الصلاح ضد الفساد

صلح: كمنع وكرم

أصلحه: ضد أفسده، أحسن إليه

الصلح: السلم

استصلح: نقيض استفسد

3 ـ الإصلاح في كتاب: تاج العروس:

ورد في تاج العروس من جواهر القاموس في المادة نفسها[9]:

الصلاح ضد الفساد

صلح كمنع وكرم

صلح كنصر

يصلح ويصلح صلاحا وصلوحا، الجمع صلحاء وصلوح

أصلحه ضد أفسده، وقد أصلح الشيء بعد فساده: أقامه

أصلح إليه: أحسن

أصلح إلى الدابة: أحسن إليها وتعهدها

الإصلاح: اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص

من خلال ما زودتنا به هذه المصادر اللغوية نستطيع أن نلاحظ استفادة المصادر اللاحقة من السابقة، واتفاقها على أهم المعاني التي يمكن أن نجملها فيما يلي:

الإصلاح يفيد معنى: نقيض الإفساد

الإصلاح يفيد معنى: المنع

الإصلاح يفيد معنى: الكرم

الإصلاح يفيد معنى: السلم

الإصلاح يفيد معنى: الإحسان إلى جهة

الإصلاح يفيد معنى: التعهد والرعاية

الإصلاح يفيد معنى: الاتفاق

الإصلاح يفيد معنى: النصر

بعد بيان المعاني اللغوية نتساءل عن المعاني الاصطلاحية القرآنية للإصلاح ؟

ثانيا - الإصلاح في القرآن الكريم:

سنتتبع استعمال القرآن الكريم للفظ الإصلاح أو أحد مشتقاته في المواضع المختلفة، ثم نحاول تحديد مراده في سياق الآية الكريمة بالاستعانة بكتب التفسير لأجل الخلوص إلى معرفة المفاهيم القرآنية التي تمثل التصور القرآني للمصطلح.

استعمل القرآن الكريم مادة "ص ل ح" بمختلف مشتقاتها مائة وثلاثا وسبعين مرة.

ذكر منها مائة وتسع مرات في السور المكية وأربعا وستين مرة في السور المدنية. وكانت أكثر المشتقات استعمالا هي:

صالح، صالحون، الصالحات، أصلحوا، إصلاح، المصلح، المصلحون.

أما لفظة الإصلاح فقد وردت في ستة مواضع، ولفظة المصلح في ثلاثة مواضع[10] .

نحاول الآن فهم معاني المصطلح كما وظفها القرآن الكريم في المواضع المختلفة منه، بالعودة إلى تفسير القرآن الكريم[11] . ونكتفي في ذلك بجملة من الآيات التي رأيناها تبرز مفاهيم إضافية للمصطلح:

1 ــ الإصلاح بمعنى الحفظ والرعاية والولاية في قول الله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلِ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ**﴾[12].

2 ــ الإصلاح بمعنى فعل الخير إلى الناس وفض خصوماتهم في قوله تعالى: ﴿**لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمُ إِلاَّ مَنَ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوفٍ اَوِ اِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ**﴾[13] .

3 ــ الإصلاح بمعنى الدعوة إلى مكارم الأخلاق في قوله تعالى: ﴿**يُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الاَخِرِ وَيَامُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾[14] . وفي قوله تعالى:

﴿**وَقَالَ الذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنَ ءامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلاَ يُلَقَّاهَآ إِلاَّ الصَّابِرُونَ**﴾[15] .

4 ــ الإصلاح بمعنى نقيض الإفساد في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الاَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا**﴾[16]. وفي قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**﴾[17] .

5 ــ الإصلاح بمعنى التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري للأمم بأمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر الذي هو دعوة الرسل في قوله تعالى: ﴿**إِنُ اريدُ إِلاَّ الاِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِيَ إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾[18].

6 ــ الإصلاح بمعنى استخلاف الله الإنسان في الأرض في قوله تعالى: ﴿**وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الاَرْضِ أُمَمًا مِّنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَالِكَ**﴾[19] . وفي قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ**﴾[20] .

7 ــ الإصلاح بمعنى النصح والقضاء على الفتنة بين المسلمين في قوله تعالى: ﴿**وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُومِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتِ اِحْدَاهُمَا عَلَى الاُخْرَى فَقَاتِلُوا التِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ اِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[21] .

8 ــ الإصلاح بمعنى الاستجابة لدعوة الأنبياء بالتقوى والخوف من الله في قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي ءَادَمَ إِمَّا يَاتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[22] .

9 ــ الإصلاح بمعنى الاستقامة والطاعة والإنابة في قوله تعالى: ﴿**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ**﴾[23] . وفي قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَآءَكَ الذِينَ يُومِنُونَ بِئَايَاتِنَا فَقُلْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءاَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[24] .

10 ــ الإصلاح بمعنى الطمأنينة القلبية والراحة النفسية الحاصلة بتقوى الله تعالى في قوله تعالى: ﴿**وَمَا نُرسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنَ امَنَ وَأَصْلَحَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[25] .

11 ــ الإصلاح بمعنى الصفح والعفو والمسامحة في قوله تعالى: ﴿**وَجَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾[26] .

12 ــ الإصلاح بمعنى حل الخلافات الزوجية وتوثيق العلاقات الأسرية والاجتماعية في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنَ اَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنَ اَهْلِهَآ إِنْ يُّرِيدَآ إِصْلاَحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَآ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا**﴾[27]. وفي قوله تعالى: ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَالِكَ إِنَ اَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[28].

13 ــ الإصلاح بمعنى كونه طريق الفلاح في الآخرة برضوان الله تعالى وثوابه في قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ اَوُ اُنثَى وَهُوَ مُومِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمُ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[29] . وفي قوله تعالى: ﴿**وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَآ إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾[30] . وفي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَءَاتَوُاْ الزَّكَاةَ لَهُمُ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[31] .

يلاحظ من هذا العرض للاستعمالات القرآنية للفظ الإصلاح ذلك الثراء والتنوع في التوظيف، مما يولد مفاهيم ومعان كثيرة يصعب جدا إدراك كل مقاصدها، أو حصر كل مدلولاتها أو فهم كل أبعادها.

كما يلاحظ أن القرآن الكريم وظف جل المعاني اللغوية للإصلاح، ثم توسع إلى توظيف معان جديدة لم تشر إليها المصادر اللغوية، وهي معان

مركبة مبنية على ما ورد في اللغة؛ وهذا ما يفيد أن لفظة "صلح" أخذت أبعادا اصطلاحية جديدة، وأنها كلمة معقدة المحتوى، وعميقة المدلول عمق العملية الإصلاحية.

بناء على الخطوة الماضية نحاول أن نخضع مفهوم هذه الآيات إلى منهج التفسير الموضوعي[32] بقصد استنتاج جملة من الخصائص التي تقوم عليها العملية الإصلاحية في مفهومها القرآني، والتي يمكن أن نحددها فيما يلي:

ــ إنها دعوة شاملة لتوحيد الله تعالى وتنزيهه وإفراده بالعبودية في أسمائه وصفاته وأفعاله دون سواه.

ــ إنها التطبيق الفعلي والعملي للمبادئ والأفكار والقيم التي جاءت بها الديانات، وتوافقت حولها من التوحيد ومكارم الأخلاق.

ــ إنها دعوة لعمارة الأرض بالخير في مجال السياسة والاجتماع والعمران والاقتصاد.

ــ إنها عملية معاكسة للفساد ومحاربة له في كل صوره وأشكاله.

ــ إنها عملية شاملة لنشر الخير والدعوة إليه وإشاعته بين الناس

ــ إنها دعوة شاملة للالتزام بالقيم والمبادئ الأخلاقية التي دعت إليها سائر الديانات

ــ إنها مسايرة للفطرة الإنسانية وكل ما جبل الله عليه الإنسان على مستوى المعتقدات والسلوك

ــ إنها عملية مستمرة ودائمة ومتجددة لنقل الإنسان من حالة الانحراف عن منهج الله تعالى إلى حالة الالتزام بمنهج الله تعالى عقيدة وسلوكا.

ــ إنها دعوة لتوطيد العلاقات داخل المجتمع انطلاقا من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع بين أحزابه وطوائفه ومذاهبه، وسعي دائم لإعادتها إلى حالتها الصحيحة بعد اختلالها.

ــ إنها عملية ربط مستمر للفرد المسلم بمصيره الأخروي وتذكيره به، بوضع قلبه بين حالتي الخوف والرجاء، ودفعه لنيل رضا الله وثوابه وتحذيره من غضب الله وعقابه.

ــ إنها عملية معقدة شاقة متعددة الجوانب تقتضي الإعداد المتمثل في المصلح والمصلح والمنهج والوسائل وزمن الإصلاح[33] .

على ضوء هذه المقومات والخصائص المستمدة من عمق المفهوم القرآني لمعنى الإصلاح نحاول أن نضبط له التعريف الاصطلاحي الآتي:

ثالثا ــ المفهوم القرآني للإصلاح:

الإصلاح هو عملية اجتماعية معقدة، مرجعيتها الدين الإسلامي عقيدة وشريعة، هدفها إحداث تغيير إيجابي ونقل نوعي للمجتمع على مستوى حياة الأفراد الروحية والعقلية والسلوكية، وعلى مستوى المنظومة الاجتماعية لهم في كل أبعادها، حتى تستقيم هذه الحياة على طاعة الله تعالى، وإخلاص العبودية له، وتحقيق الاستخلاف في الأرض، والتمكين لدين الله تعالى. وهذا يقتضي تحديد هدف واضح المعالم، ومنهج واضح الخطوات، بما يتناسب مع الظروف الزمنية والمكانية التي تحدث فيها عملية التغيير.

نقصد بالإسهام في نحت هذا المفهوم القرآني لمصطلح الإصلاح تحديد إطار معرفي، ومعلم فكري يمكننا من عرض رؤانا وفلسفاتنا الإصلاحية في مجالاتها المتعددة، ويساعدنا على قياس ما مدى قربها أو بعدها في جانبها النظري والمعرفي من التصور القرآني.

مما ينبغي الإشارة إليه أن الساحة الفكرية للأمة قديما وحديثا تعج باستعمال مصطلحات عديدة يكثر تداولها للدلالة على كل ما يمكن أن يطلق عليه إصلاح أو يشترك معه في المعنى والهدف، ولعل أهم هذه المصطلحات ما يلي:

الإحياء، التجديد، النهضة، التغيير، البعث، التحضر، التمدن.

إن الناظر في معاني هذه الألفاظ واستعمالاتها يجدها جميعا تشترك في دراسة إشكالية واحدة تمثلت أساسا في كيفية تغيير أوضاع الأمة والإصلاح من شأنها لأجل أن تحقق العبودية والاستخلاف والتمكين في الأرض وفق منهج الرسول الكريم محمدﷺ.

فهي مشتركة في المعنى العام، وتوجد بينها نقاط تلاق وتقاطع جوهرية، مع تسجيل فوارق واختلافات في جوانب فرعية جزئية منها.

وقد انصب جهدي في دراسة مصطلح الإصلاح في القرآن الكريم دون غيره لكونه المصطلح الأكثر تداولا في القرآن الكريم للدلالة على حركة التغيير في المجتمعات الإنسانية.

الهوامش:

1: سورة البقرة: الآية 143

2: أخرجه أبو داوود في سننه: رقم 3740، ج11، المكتبة الشاملة، قرص مضغوط

3: أخرجه الترمذي في سننه، رقم 2606، ج9، المكتبة الشاملة، قرص مضغوط.

4: سورة الأحزاب / الآية: 21.

5: سورة الممتحنة / الآية: 4.

6: سورة هود / الآية: 88.

7: محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، 1408ها\ 1998م، مج2، ص516 – 517.

8: محمد بن يعقوب الفيروزبادي: القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1952م.، ص208.

9: محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراح، دار الهداية، بيروت، 1980م، ج6، ص547 – 551.

10: يراجع في ذلك كتاب: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف، ط2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1411هـ \ 1991م، ص410- 412.

11: عدت لفهم تفسير بعض هذه الآيات واستخلاص هذه المعاني إلى تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بعنوان: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984م. لجمعه بين تفسير الرواية والدراية، وتعمقه في استخلاص المعاني والفوائد والأحكام. كما راجعت دراسة الدكتور أحمد عيساوي بعنوان: الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي مصلحًا، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، الخروبة، س ج: 2000-2001م. ص222 – 225.

12: سورة البقرة / الآية: 220.

13: سورة النساء / الآية: 114.

14: سورة آل عمران / الآية: 114.

15: سورة القصص / الآية: 80.

16: سورة الأعراف / الآية: 56.

17: سورة البقرة / الآية: 220.

18: سورة هود / الآية: 88.

19: سورة الأعراف / الآية: 168.

20: سورة هود / الآية: 117.

21: سورة الحجرات / الآية: 9.

22: سورة الأعراف / الآية: 35.

23: سورة الأنبياء / الآية: 90.

24: سورة الأنعام / الآية: 54.

25: سورة الأنعام / الآية: 48.

26: سورة الشورى / الآية: 40.

27: سورة النساء / الآية: 14.

28: سورة البقرة / الآية: 228.

29: سورة النحل / الآية: 97.

30: سورة الأنبياء / الآية: 75.

31: سورة البقرة / الآية: 277.

32: يعد التفسير الموضوعي منهجا معاصرا لفهم القرآن الكريم، وهو يعتمد على عدد من الخطوات العامة للتفسير، كالدراسة اللغوية والدراسة التحليلية، ثم يضيف إلى ذلك تجميع الأفكار المستخلصة من كل آية على حدة حول الموضوع المدروس؛ لاستنتاج تصور قرآني أو نظرية إسلامية تضبط معالجة القرآن لذلك الموضوع أو المصطلح. يراجع في ذلك: محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ط2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، 1396هـ \ 1976م. صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار القلم، بيروت لبنان، 1997م. أحمد رحماني: التفسير الموضوعي، نظرية وتطبيقا، الجزائر، باتنة، منشورات جامعة باتنة، ط1، دت.

33: أحمد عيساوي: الشيخ العربي التبسي مصلحًا، أطروحة دكتوراه، ص222 – 225.

رتق البكارة في الفقه الإسلامي

د/بن مــــولود وتيق

كلية العلوم الإسلامية

جامعة الجزائر 1

تمهيد:

ظهرت في عصرنا أنواع من القضايا والمسائل والمشكلات المستجدة، والتي لم تكن معروفة في العصور المتقدمة من حياة المسلمين، وجاء الفقه الإسلامي ليقدم حلولا للقضايا المستجدة لأنه ميزان يجدر الاحتكام إليه في الكشف عن حلول المسائل الغامضة، وحل المشكلات المستعصية في ضوئه، حيث إن من أهم أسباب إعراض الناس عن الفقه في الدين، وعدم تطبيقه في أبعاد الحياة؛ ظنهم قصور الفقه الإسلامي عن استيعاب مثل المشكلات المستجدة وتقديم حلول لها، أو عدم بلوغ الحكم الشرعي إليهم على الوجه المراد.

وتأصيل حلول المسائل الفقهية المعاصرة، وردها إلى الأصول الفقهية، هو الباعث في نظري إلى إيجاد الحلول الشرعية المعتبرة والمناسبة من أجل هداية الناس وتوجيههم في كل أعمالهم وتصرفاتهم إلى أقوم سبيل. وبما أنّ الدين الإسلامي لم يحجر على تقدم العلم، وما استطاع تقدم العلم أن يرهق الفقه، فإن الحلول تقتبس من الفقه الإسلامي لأن الفقه والعلم كلاهما علم حي في أمة حية، ولأن القلوب المؤمنة لم تخاصم العقول الباحثة.

ومن القضايا المستحدثة ذات الصلة، مسألة البكارة، مؤدى القضية أنّ المرأة المقبلة على الزواج تنظر إلى البكارة حتى وإن كانت مصطنعة أو مغشوشة على أنها "شهادة صلاحية ومطابقة لمعايير الجودة تجعل حظوظها

وافرة في سوق الزواج الذي يعتبر فيه الرجل عذرية المرأة مؤشرا على عفتها وشرفها وشهادة على حسن سيرتها وسلوكها قبل الزواج".

وتشير الإحصائيات في المدة الأخيرة وتؤكد أن عملية رتق غشاء البكارة أو الرتق العذري قد ارتفعت بشكل غير مسبوق في العالم العربي الإسلامي خلال السنوات الأخيرة، يقول العز بن عبدالسلام سلطان العلماء: ((الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام))(1)، وغاية الطب -كما يقول-: ((حفظ الصحة موجودة واستعادتها مفقودة وإزالة العلة أو تقليلها بقدر الإمكان، ولابد من أجل الوصول إلى ذلك من تحمل أدنى المفسدتين لإزالة أعظمها وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمها))(2)، ما أعظم هذا الكلام وأدقه وأصدقه.

ويعتبر ابتعاد الفتاة عن الأهل للدراسة أو العمل عاملا مواتيا لتكوّن الفتاة علاقات غير شرعية لتفقد فيه عذريتها خارج إطار الزواج، وأضحى اللواتي يُقبلن على العيادات لاستصلاح العذرية في ازدياد لافت، إذ تعتبر - بحسب تقديرهن- الحل السحري لكل فتاة فاقدة للعذرية وتحلم بليلة زفاف هانئة، وتشير التقارير الصحفية إلى أن رتق غشاء البكارة تحول إلى "تجارة لا تأفل".

وقبل التفصيل في المسألة يحسن ذكر مكونات البحث.

المبحث الأول: البكارة و موقف الشعوب منها.

أولا- تعريف البكارة.

ثانيا- موقف جملة الشعوب منها.

ثالثا- المصالح والمفاسد المترتبة على رتق غشاء البكارة.

المبحث الثاني: حكم رتق غشاء البكارة:

أولا: مسائل الاتفاق

ثانيا: مسائل الاختلاف

ثالثا: الترجيح.

الخاتمة.

المبحث الأول: البكارة و موقف الشعوب منها.

أولا - تعريف البكارة.

01- **البكارة:** بالفتح هي الجلدة التي على قبل المرأة، أ و فعالة من البكر، وهو أوّل كلِّ شيء والمرأة البكر هي العذراء، والعذراء هي المرأة التي لم تفتض، أو التي لم تجامع بنكاح ولا غيره، والبكر هي التي لم يمسها رجل، وعلامة ذلك غشاء أو جلدة يكون في القبل يسمى غشاء البكارة أو الغشاء العُذْري(3)، ويقال للرجل بكر إذا لم يتزوج، ومنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ((البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة))(4).

02- أشكال غشاء البكارة

يختلف شكل غشاء البكارة أيضا من فتاة لأخرى، فتكون فتحته إما دائرية أو بيضاوية الشكل، وفى أغلب الفتيات فإنه يأخذ شكلاً هلاليا، وهناك غشاء مشرشر أو مسنن الشكل، وآخر به فتحتان.

وفتحات الغشاء هذه تسمح بنزول دم الحيض، وفى بعض الأحيان تولد الفتاة وغشاؤها مسدود تماما مما يمنع نزول دم الحيض، وهنا لابد من تدخل الطبيب الجراح الأخصائي في أمراض النساء لإحداث ثقب صغير لتصريف دم الحيض المتراكم داخل الفتاة، وتزيد صلابة غشاء البكارة وعدم مرونته (قساوته) بتقدم السن، فإذا جاوزت الفتاة الثلاثين وهى عذراء لم تمس ازدادت بكارتها صلابة ومتانة.

ثانيا - نظرة الشعوب المختلفة لغشاء البكارة:

نظرة شعوب العالم المختلفة إلى هذا الغشاء وأهميته كدليل على عذرية الفتاة تختلف من بيئة لأخرى بحسب أعراف الناس؛ فهو في بعض المجتمعات الغربية يعتبر مجرد حاجز تشريحي لا فائدة له، ووجوده أو عدمه غير مؤثر،

حيث يتقبل الرجال حدوث الاتصال الجنسي للفتيات قبل الزواج كأمر طبيعي وفسيولوجي، بل قد يكون وجوده دليلا -عندهم- على انغلاق الفتاة، وكونها غير سويَّة من الناحية النفسية -زعموا-؛ لإشارته إلى كبتها لرغباتها، وانعدام تجربتها، وعدم خبرتها بالرجال.

بينما هو في أعراف المجتمعات العربية والإسلامية يعتبر وجوده سليمًا عند زواج الفتاة أمرًا ضروريًا وهاما؛ للتدليل على عذريتها وعفتها. وإذا وجد ممزقًا قبل الزواج كان دليلا عند الناس على فساد المرأة وارتكابها للفاحشة.

وهنالك أسباب عديدة لزوال غشاء البكارة منها:

01- الدخول في الزواج.

02- الزنى والاغتصاب.

03- حصول حادثة للفتاة كالقفز أو السقوط مثلاً ونحو ذلك.

إذا تقرر هذا فإن رتق غشاء بكارة مسألة من المسائل المستجدة التي لم يرد فيها نص من كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصورة مباشرة أو غير مباشرة يبيح هذا النوع من الجراحة، ولم يتعرض الفقهاء المتقدمون لبيان حكمها، لعدم إمكان حصولها في زمانهم وإنما بحثها العلماء المعاصرون على ضوء أحكام الشرع ومقاصده وقواعده العامة.

وليس وجود الغشاء أو عدم وجوده دليل حتمي قاطع على حصول الوطء، فإن بعض البنات يولدن دون غشاء بكارة كما قد تكون فتحة غشاء البكارة واسعة خلقةً لا تتأثر بالوطء، كما أن تمزقه قد يحصل نتيجة حادث عادي، وقد تحتاج المرأة لإجراء عملية لفتح غشاء بكارة مقفل يمنع خروج دم الحيض. ولكنه مع ذلك قرينة تدل على حصول الوطء من عدمه(5).

ورتق البكارة أو الغشاء العذري: هو إصلاح ذلك الغشاء وإعادته إلى وضعه قبل التمزق، أو إلى وضع قريب منه، وهذا الإصلاح من عمل الأطباء المتخصصين(6).

ثالثا - المصالح والمفاسد التي يعتبر الرتق مظنة لها من حيث الجملة:

أشير إلى أن مسألة رتق غشاء البكارة من النوازل المستجدة التي لم يرد فيها نص صريح، فلا بد أن ينظر إلى المصالح والمفاسد منها:

01 - المصالح التي يعتبر الرتق مظنة لها تتلخص فيما يأتي:

إذا نظرنا إلى هذا التصرف من حيث آثاره، آخذينا بعين الاعتبار ما أشرنا إليه من الاعراف الناشئة التي ترتب على اكتشاف تمزق البكارة أحكاما قاسية وكثيرا من المؤاخذات وردود الفعل وجدناه مظنة لتحقيق جملة من المصالح المعتبرة في الشرع أهمها(7):

أ- مصلحة الستر:

فإن هذا العمل الذي يقوم به الطبيب المختص فيه معنى الستر على الفتاة، مهما كان سبب تمزق بكارتها، حيث يخفي أمرها إذ لو اكتشف لترتب عليه كثير من الأذى لها ولأهلها، والستر لا يقتصر على مجرد الامتناع عن التبليغ، فهذا ستر بالموقف السلبي، وقيام الطبيب برتق البكارة ستر بالموقف الإيجابي، وكلاهما يبتغى به درء الفضيحة.

وهذا المعنى لا يتم في حق الفتاة البكر إلا بالنوع الثاني، وأما النوع الأول لا ينفعها في تحقيق تلك الغاية، في ظل ما ذكرناه من العادات، إذ ما يلبث أن يكشف أمرها إذا ما تزوجت.

والستر مقصد شرعي عظيم قررته نصوص الشريعة من ذلك ما ورد في الحديث الشريف عن عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: ((الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ وَلاَ يُسْلِمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))(8)،

وقوله: ((لاَ يَسْتُرُ عَبْدٌ عَبْدًا فِى الدُّنْيَا إِلاَّ سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))(9)، وقوله: ((لا يرى مؤمن من أخيه عورة فيسترها عليه إلا أدخله الله بها الجنة)) (10)، وقوله: ((من ستر عورة فكأنما استحيا موؤدة في قبرها))(11).

كما أننا نهينا عن إشاعة الفاحشة وعن المجاهرة بما فعلنا من ذنوب قد سترها الله علينا قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}(12)، وكما ورد في الحديث الشريف عن أبي هُرَيْرَةَ قال سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: ((كُلُّ أُمَّتِي مُعَافَى إِلاَّ الْمُجَاهِرِينَ، وَإِنَّ مِنَ الإِجْهَارِ أَنْ يَعْمَلَ الْعَبْدُ بِاللَّيْلِ عَمَلاً ثُمَّ يُصْبِحُ قَدْ سَتَرَهُ رَبُّهُ فَيَقُولُ يَا فُلاَنُ قَدْ عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ فَيَبِيتُ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللَّهِ عَنْه))(13).

ب -ويترتب على تحقيق مصلحة الستر مصلحة أخرى:

وهي حماية بعض الأسر -التي ستكون في المستقبل عرضة – من بعض عوامل الانهيار، فإنه إذا امتنع الطبيب عن إصلاح ما فسد من غشاء البكارة، وتزوجت الفتاة، وعرف الزوج أمرها، وفضح أمرها، كان ذلك مظنة القضاء على هذه الأسرة، أو على الأقل إضعافها بالشك وفقدان الثقة بين أطرافها، ولا شك في أن إيجاد الأسرة المتماسكة بالثقة مقصد شرعي.

ج- الوقاية من سوء الظن:

فإن قيام الطبيب بهذا العمل يساعد على إشاعة حسن الظن بين الناس ويسد بابا يدخل منه سوء الظن إلى النفوس، والخوض فيما حرم الله تعالى، وقد يترتب على ظلم للبريئات من الفتيات، وإشاعة حسن الظن بين المؤمنين، فقد قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا

تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ}(14)، وقوله عز وجل: {لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا}(15)، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث...))(16).

د -إن قيام الطبيب المسلم بإخفاء تلك القرينة الوهمية (في دلالتها على الفاحشة) له أثر تربوي عام في المجتمع، وخاص يتعلق بالفتاة نفسها:

فأما الأثر التربوي العام فبيانه أن المعصية إذا أخفيت انحصر ضررها في نطاق ضيق جداً، وقد يقتصر على فاعلها إن لم يتب عنها، فإن تاب عنها أمحى أثرها تماما. أما إذا شاعت بين الناس وتناقلتها الأخبار فإن أثرها السيئ يزداد، وتتناقص هيبة الناس من الإقدام عليها، فإن تكررت مرات ومرات ازداد ذلك التناقص إلى أن يضمر الحس الاجتماعي بآثارها السيئة، فإذا وصل الأمر إلى هذا الحد هان على أفراد المجتمع الإقدام على هذه المعصية، ولقد قيل: ((إن المعصية إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها، فإذا أعلنت ولم تنكر أضرت بالعامة)).

والطبيب عندما يقوم بالستر على فتاة بطمس علامة سيتخذها الزوج في المستقبل ومن بعده الناس، دليلا على الفاحشة مع أنها في الحقيقة وفي الشرع ليست كذلك، إنما يحقق ذلك المقصد الشرعي ويعرقل تطبيعا غير مقصود لتقبل المعاصي على المدى الطويل قد يقع فيه الحس الاجتماعي.

وأما الأثر التربوي الذي يخص الفتاة فذلك أن الطبيب برتقه لهذا الغشاء إنما يشجعها على التوبة وييسر أمرها عليها، على فرض وقوعها في المعصية، ويثبتها على العفاف الذي كانت عليه من قبل، هذا على فرض أن تمزق بكارتها لم يكن بسبب معصية.

وقد يكون في إحجام الطبيب عن ذلك وإيصاد الباب أمام الفتاة في إزالة أثر يحاسب عليه المجتمع أشد الحساب، فإن لم تتب إلى الله قد تندفع كرد فعل معاكس إلى هاوية الرذيلة وارتكاب الفاحشة مرة ومرات.

2- المفاسد التي يعتبر الرتق مظنة لها من حيث الجملة(17):

أ-الغش والخداع:

المتبادر إلى الذهن في أول الأمر أن قيام الطبيب برتق بكارة فتاة ما عمل فيه تمويه وغش وخداع لمن يريد الزواج من هذه الفتاة في المستقبل، حيث يحجب عنه علامة قد تكون أثرا من سلوك شائن وقعت فيه تلك الفتاة، إذ لو عرفه ذاك الخاطب ما تقدم، ولو عرفه الزوج لما استمر معها في الحياة الزوجية، احتياطا لنسله، وخوفا أن تدخل عليه من الأولاد من ليس ابنه.

وبخاصة أن الله تعالى وجه المؤمنين في القرآن الكريم إلى أن الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، فقال جل وعلا: {الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ}(18)، ونقل عن بعض أهل العلم أن النهي في الآية الكريمة للتحريم لا للتأديب(19).

والطبيب برتقه لهذا الغشاء قد يكون سببا في استمرار الزوج في زواج لا يشجع عليه.

ومن جهة أخرى فإن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى أن للزوج الحق في فسخ الزواج إذا كان قد اشترط على الزوجة أن تكون عذراء -أو بكرا- فتبين خلاف ذلك(20)، فيكون الطبيب برتقه لغشاء البكارة قد فوت على الزوج حقه في الفسخ، وغشه في ذلك حيث أوهمه بالعذرية المصطنعة أن شرطه محقق في الفتاة التي تزوجها والمصطفى صلى الله عليه وسلم يقول في الحديث: ((من غشنا فليس منا))(21).

ب - تشجيع الفاحشة:

قد يتبادر أن رتق الطبيب لغشاء البكارة يؤدي إلى تشجيع فاحشة الزنا في المجتمع، وذلك أنه بهذا العمل يزيل كثيرا من التهيب والشعور بالمسؤولية التي تنتاب عادة أي فتاة تحدثها نفسها بارتكاب هذه الفاحشة، فإنها إذا علمت أن فعلتها سوف تترك آثارا في جسدها يرتب عليها المجتمع عقوبات قاسية، وإن استطاعت أن تفلت من العقوبة الشرعية المفروضة على مثل هذه الجريمة، إذا علمت ذلك، وأحست بمخاطر المستقبل المنتظر على فرض وقوعها في هذه الفعلة أحجمت عنها إيثارا للسلامة في الدنيا على الأقل.

أما إذا علمت أن بإمكانها التخلص من آثار جريمتها، بإصلاح ما أفسدته تلك الجريمة، تناقص إحساسها بالمخاطر المستقبلية، شجعها ذلك على الإقدام على الزنا. وهذا يتنافى مع روح الشريعة في محاربة الزنا، وسد جميع الأبواب التي توصل إليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

ج - كشف العورة:

وذلك أن فرج المرأة وما حوله عورة مغلظة عند جميع الفقهاء، ولا يجوز النظر إليه ولا لمسه لغير الزوج، وسواء أكان الناظر أو اللامس رجلا أم امرأة(22)، ورتق البكارة يقتضي النظر واللمس قطعا.

قال العلامة الشربيني: ((لا يجوز كشف العورة...من غير ضرورة ولا مداواة))(23).

وكشف العورة، خاصة منها المغلظة لا يحل إلا لضرورة أو حاجة، والطب لم يكتشف بعد أية فائدة صحية تذكر للبكارة، وعليه فالحاجة المقتضية لحل الكشف غير متأتية، اللهم إلا إذا حدث نزيف نتيجة تمزق البكارة.

المبحث الثاني: حكم رتق غشاء البكارة:

أولا: مسائل الاتفاق:

01- لا خلاف بين الباحثين المعاصرين ممن وقفت على رأيه أنَّ تمزق غشاء البكارة إذا كان سببه قد حصل بسبب وطء في عقد نكاح صحيح أنَّه يحرم رتقه سواء كانت المرأة متزوجة أو مطلقة أو أرملة لأنه بذلك لا مصلحة فيه، كما أنه لا يخلو عن بعض المفاسد المحرمة، إذ فيه على الأقل كشف العورة دون مبرر شرعي، من غير ضرورة أو حاجة.

02- كما أنّه لا خلاف بينهم أن تمزق غشاء البكارة إذا كان بسبب زنى اشتهر بين الناس إما نتيجة صدور حكم قضائي على الفتاة بالزنى أو لتكرره منها واشتهارها به فإنه يحرم على الطبيب رتق غشاء البكارة لعدم المصلحة إذ الرتق مبناه في الجملة على استتار أمر الفتاة وعدم افتضاحه، فإذا كان أمرها مفتضحا لم يكن الستر عليها مجديا بإصلاح بكارتها، ولا يكون لهذا الإصلاح أي أثر في إشاعة حسن الظن بين الناس، لأن دوافع سوء الظن قد وجدت بشيوع الفاحشة، وعليه فرتق غشاء البكارة لهذا الصنف يخلوا من أية مصلحة، في الوقت الذي لا يخلو من مفاسد، وأقلها مفسدة كشف العورة بدون مبرر يقتضي ذلك.

وبهذا يتبين أن مفاسد رتق غشاء البكارة لهذا الصنف من النساء هي الراجحة، والقول بتحريمه أقرب إلى روح الشرع من القول بالجواز.

ثانيا: مسائل الاختلاف:

اختلف الباحثون في حكم رتق غشاء البكارة إذا كان سبب التمزق حادثاً ليس وطئاً أو إذا كان بسبب زنى لم يشتهر بين الناس على قولين(24):

القول الأول: أنه لا يجوز رتق غشاء البكارة مطلقا.

أدلة ما ذهبوا إليه بما يأتي:

01- أن رتق غشاء البكارة قد يؤدي إلى اختلاط الأنساب، فقد تحمل المرأة من الجماع السابق، ثم تتزوج بعد رتق غشاء بكارتها، وهذا يؤدي إلى إلحاق ذلك الحمل بالزوج واختلاط الحلال بالحرام.

02- إن رتق غشاء البكارة فيه اطّلاع على العورة المغلّظة دون موجب ضروري.

03- إن رتق غشاء البكارة يُسهّل للفتيات ارتكاب جريمة الزنا لعلمهن بإمكان رتق غشاء البكارة بعد الجريمة.

04- إنه إذا اجتمعت المصالح والمفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، وإن تعذر درء المفاسد و تحصيل المصالح، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة كما قرر ذلك فقهاء الإسلام.

وتطبيقاً لهذه القاعدة فإننا إذا نظرنا إلى رتق غشاء البكارة وما يترتب عليه من مفاسد حكمنا بعدم جواز الرتق لعظيم المفاسد المترتبة عليه.

05- أن من القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية أن ((الضرر لا يزال بمثله))، ومن فروع هذه القاعدة: ((لا يجوز للإنسان أن يدفع الغرق عن أرضه بإغراق أرض غيره)) ومثل ذلك لا يجوز للفتاة وأهلها أن يزيلوا الضرر عن الفتاة برتق الغشاء ويلحقونه بالزوج.

06- إن مبدأ رتق غشاء البكارة مبدأ غير شرعي لأنه نوع من الغش، والغش محرم شرعاً.

07- إن رتق غشاء البكارة يفتح أبواب الكذب للفتيات وأهليهن لإخفاء السبب الحقيقي في زوال البكارة، والكذب محرم شرعاً.

08- إن رتق غشاء البكارة يفتح الباب للأطباء أن يلجأوا إلى إجراء عمليات الإجهاض، وإسقاط الأجنّة بحجة السّتر على الفتيات.

<u>القول الثاني: أنه يجوز رتق غشاء البكارة في حالات على التفصيل الآتي:</u>

01- **الحالة الأولى**: من يحرم عليهن رتق غشاء البكارة، وهن أربع نسوة.

الأولى: البغي التي اشتهرت بالفاحشة؛ لأن الستر لا ينفعها مع ما فيه من الاستخفاف بالغير.

الثانية: الأرملة التي مات زوجها بعد الدخول؛ لأنها ليست في حاجة إلى الرتق مع ما فيه من الاستخفاف بالغير.

الثالثة: المطلقة من زواج بعد الدخول؛ لبناء علاقة الزوجية على العلانية.

الرابعة: الزوجة التي تريد تذكير زوجها باليوم الأول من زواجهما؛ لأن هذا ليس مجالاً للمتعة عند الأسوياء مع ما فيه من كشف للعورة المغلظة دون ضرورة.

02- **الحالة الثانية**: من تمزق غشاء بكارتها عن طريق حادثة أو فعلا لا يعتبر في الشرع معصية وليس وطئا في عقد نكاح، فرتقه من باب درء سوء الظن بها بغير حق.

03- **الحالة الثالثة**: من تمزق غشاء بكارتها عن طريق زنى لم يشتهر بين الناس أمرها، فرتقه من باب تمكينها من التوبة؛ لأن الله ستر عليها بعدم اشتهار أمرها.

ينحصر محل الخلاف بين القولين في الحالة الثانية والثالثة، أما في الحالة الأولى فإنهم متفقون على تحريم الرتق.

واستدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

01- إن النصوص الشرعية دالة على مشروعية الستر وندبه، ورتق غشاء البكارة معين على تحقيق ذلك في الأحوال التي حكمنا بجواز فعله فيها.

ويرد على هذا الاستدلال بأن الستر المطلوب هو الذي شهدت نصوص الشرع باعتبار وسيلته، ورتق غشاء البكارة ليس من قبيل هذا، بل الأصل حرمته، لمكان كشف العورة وفتح باب الفساد.

02- أن المرأة بريئة من الفاحشة فإذا أجزنا له فعل جراحة الرتق قفلنا باب سوء الظن فيها، فيكون في ذلك دفع للظلم عنها، وتحقيقا لما شهدت النصوص الشرعية باعتباره وقصده من حسن الظن بالمؤمنين والمؤمنات.

ويرد على هذا الاستدلال بأن قفل باب سوء الظن يمكن تحقيقه عن طريق الإخبار قبل الزواج، فإن رضي الزوج بالمرأة وإلا عوضها الله غيره.

03- أن رتق غشاء البكارة يوجب دفع الضرر عن أهل المرأة فلو تركت المرأة من غير رتق واطلع الزوج على ذلك لأضرها وأضر بأهلها، وإذا شاع الأمر بين الناس فإن تلك الأسرة قد يمتنع الناس عن الزواج منهم، فلذلك يشرع لهم دفع ذلك الضرر، لأنهم بريئون من سببه.

ويجاب على هذا بأن المفسدة المذكورة لا تزول بالكلية بعملية الرتق لاحتمال اطلاعه على ذلك، ولو عن طريق إخبار الغير له، ثم إن هذه المفسدة تقع في حال تزويج المرأة بدون إخبار زوجها بزوال بكارتها، والواجب إخباره واطلاعه فإن أقدم زالت تلك المفسدة وكذلك الحال لو أحجم.

04- أن مفسدة الغش في رتق غشاء البكارة ليست موجودة في الأحوال التي حكمنا بجواز الرتق فيها.

ويجاب على هذا بأنه لا يسلم انتفاء الغش، لأن هذه البكارة مستحدثة، وليست هي البكارة الأصلية، فلو سلمنا أن غش الزوج منتف في حال زوالها بالقفز ونحوه مما يوجب زوال البكارة طبيعة، فإننا لا نسلم أن غشه منتف في حال زوالها بالاعتداء عليها.

ويزاد على ما سبق ذكره:

01- أن سد الذريعة الذي اعتبره أصحاب القول الأول أمراً مهما خاصة فيما يعود إلى انتهاك حرمة الفروج والأبضاع والمفسدة لا شك مترتبة على القول بجواز رتق غشاء البكارة.

02- أن الأصل يقتضي حرمة كشف العورة ولمسها والنظر إليها، والأعذار التي ذكرها أصحاب القول الثاني ليست بقوية على درجة تمكن من استثناء الرتق.

03- أن مفسدة التهمة يمكن إزالتها عن طريق شهادة طبية بعد الحادثة تثبت براءة المرأة، وهذا السبيل هو أمثل السبل، وبه تزول الحاجة إلى جراحة رتق غشاء البكارة.

واستدل من أجاز بأن الستر مندوب إليه في الشرع والرتق يحقق ذلك وأنه يمنع انتشار الفاحشة وإشاعة الحديث حولها وهذا له أثرٌ تربوي عام في المجتمع. وأن المرأة في هذه الحالات بريئة من الفاحشة وفي اجراء الرتق قفل لباب سوء الظن فيها.

ثالثا - الترجـــيح:

01- ظهر للباحث بعد دراسة أقوال العلماء المعاصرين وما اعتمدوا عليه في هذه المسألة من أدلة أن عملية الرتق العذري أو إصلاح غشاء البكارة غير جائزة شرعاً ولا يجوز الإقدام عليها لا من الفتاة التي زالت بكارتها بأي سبب من الأسباب ولا من الطبيبة أو الطبيب المعالج.

وهذا لقوة أدلة القول بعدم جواز رتق غشاء البكارة، وعدم سلامة أدلة القائلين بالجواز من الاعتراض.

02 - رتق غشاء البكارة في حالات الاغتصاب:

معلوم أن الاغتصاب الذي يقع على الفتاة، وإن كانت بالغة راشدة هو إكراه للمرأة على ممارسة جنسية، ونحتاج لبيان حكم الرتق في هذه الحالة إلى بيان مقدمات:

أ - المكره غير مُؤاخذ شرعا:

المكره إكراهاً تاماً غير مكلف إجماعاً ولا إثم عليه(25)، قال تعالى: {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ}(26)، قال الشافعي: ((إن الله تعالى لما وضع الكفر عمّن تلفظ به حال الإكراه أسقط عنه أحكام الكفر، كذلك سقط عن المكره ما دون الكفر، لأن الأعظم إذا سقط سَقط ما هو دونه من باب أولى))(27)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))(28).

ب - البكارة قد تزول بغير وطء وقد تبقى مع حصول الوطء:

وهذا مما يعرفه الأطباء ويقررونه وإن كان الغالب أن زوال البكارة قرينة على حصول الوطء وقد سبق.

ج - إذا تزوج الرجل المرأة على أنها بكر فبانت ثيباً:

فلا تردَّ في ذلك، فقد روى الزهري أن رجلاً تزوج امرأة فلم يجدها عذراء فأرسلت إليه عائشة رضي الله عنها: ((إن الحيضة تُذْهِب العذرة))(29)، وكذلك ورد عن الحسن والشعبي وإبراهيم النخعي أن الرجل إذا لم يجد امرأته عذراء: ((فليس عليه شيء للعذرة فإن الحيضة تُذهب العذرة، والوثبة والتعنيس والحمل الثقيل))(30).

وهو قول الثوري والشافعي واسحاق وأصحاب الرأي وهو رواية عن الإمام أحمد(31)، وهذا إذا كان زوال البكارة بما لا تأثم فيه المرأة، أما لو كان زوالها بزنى هي فيه آثمة فإن للزوج فسخ النكاح لأنه يتبين به عدم عفتها.

وبناء على المقدمات الثلاث السابقة وحيث إن المغتصبة ونحوها غير آثمة ولا هي زانية لغة ولا شرعاً، ولا ينسب إليها ما لم تفعله ولم ترض به وقد ابتليت ببلاء كبير يمكن إزالته.

ومن تزوجها وقد زالت بكارتها بسببٍ ليس من قِبَلِها ولم تأثم به فإنه لا يكون مغشوشاً ولا مخدوعاً إذ كان السلف يعتبرون من زالت عذريتها بغير الوطء بكراً ليس لزوجها فسخ نكاحها كما سبق.

فكم من فتاة عَفيفة ابتُليت بحادث اعتداء على شرفها تَسَبَّب في زوال بكارتها، فامتنعت عن الزواج، وأورثها ما تعرضت له شعورًا بالهوان والدَنَس، ثم بدأت مبالاتها بمعاني الشرف والفضيلة في الانحسار، وأخذت حرارة المعصية في قلبها في الخفوت شيئًا فشيئًا، فبدأت في إشباع حاجاتها وشهوتها بما يغضب الله تعالى دون حساب لرقيب.

ومن تأمل المصلحة المترتبة على رتق المغتصبة فإنه يظهر أنه لا مانع من إجراء عملية رتق الغشاء العذري لمن اغتصبت سواء كانت كبيرة أو قاصرة، لأن الفتيات اللواتي يقعن في مثل هذه الأسباب أحق بالنظر والرعاية والمساعدة، وهن معذورات عند الله تعالى وعند الناس، فالستر مثلا إذا كان أمرا مندوبا بالنسبة لمن وقعن في الفاحشة بالفعل، لما ذكر فلأن يكون بالنسبة لهذا الصنف من الفتيات أولى بكثير؛ لكن بشرط أن يكون إجراؤها مبنياً على الإجراء الجنائي الذي يثبت التعرض للاغتصاب وأن لا يجري الطبيب الرتق بدون ذلك سداً لباب التلاعب والتحايل؛ إذ أثبتت الوقائع أن كثيرا من الفتيات اللواتي وقعن في الفاحشة بإرادتهن حاولن التستر تحت غطاء الاغتصاب في العشرية السوداء.

وقد أجاز ذلك علماء مجمع الفقه الإسلامي إذ جاء في قراراته: ((يجوز رتق غشاء البكارة الذي تمزق بسبب حادث أو اغتصاب أو إكراه، ولا يجوز شرعا رتق الغشاء المتمزق بسبب ارتكاب الفاحشة، سدا لذريعة الفساد والتدليس، والأولى أن يتولى ذلك الطبيبات))(32). كما صدرت فتوى عن مفتي مصر في 1419/6/26هـ تتضمن: ((أنه لا مانع شرعاً من العمليات الجراحية التي تجرى للأنثى التي اختطفت وأكرهت على مواقعتها جنسياً لإعادة بكارتها))(33).

إن توضيح التصرف الإسلامي الصحيح في هذه المواقف واتباعه سيكون بلا شك عاملا هاما في اطمئنان الطبيب المسلم الملتزم بأنه أرضى ربه وضميره.

وبعد، فجميع ما سبق نظرات موجزة في هذه المسألة الفقهية ولا شك أن ما ذكر يستدعي مزيد نظر واجتهاد من طرف أهل الاختصاص، ومع التغيرات الاجتماعية، وتطور الأعراف فإن قضية رتق غشاء البكارة ستظل في حاجة إلى مزيد من جهد الفقهاء لوضع الضوابط الفاصلة بين الحرية الشخصية وبين أمن المجتمع.

قائمة المصادر والمراجع

1. **أحكام الجراحة الطبية**: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، جدة، السعودية.
2. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ/1985م.
3. **بدائع الصنائع**: أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
4. **تاج العروس من جواهر القاموس**: محمّد بن محمّد المرتضى الزَّبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.
5. **التقاسيم والأنواع= صحيح ابن حبان**: محمد بن حبان البُستي، ترتيب: علي بن بلبان علاء الدين الفارسي الأمير، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.
6. **الجامع الصحيح**: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
7. **الجامع الصحيح**: مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
8. **الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبدالله محمد بن أحمد الخزرجي القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/2003م.
9. **حاشية على مختصر خليل**: محمد بن عبد الله الخرشي، مطبعة محمد أفندي مصطفى، مصر، 1306هـ
10. **الدين الخالص**: محمود خطاب السبكي، المطبعة المكية المحمودية السبكية، 1977م.
11. **رتق غشاء البكارة في ميزان المقاصد الشرعية**: د. محمد نعيم ياسين، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، العدد: 10، أفريل1988.
12. **رد المحتار على الدر المختار=حاشية ابن عابدين**: محمد أمين بن عمر عابدين، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود.
13. **رؤية لبعض القضايا الطبية**: د. عبدالله باسلامة.

14. **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**: محمد بن إسماعيل الصنعاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1379هـ/1960م.

15. **السنن**: محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

16. **السنن**: سعيد بن منصور الخراساني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط1، 1403هـ/1982م

17. **السنن**: علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/1966م.

18. **الشرح الكبير على متن المقنع**: عبدالرحمن بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، بيروت.

19. **شرح مختصر الروضة**: سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م.

20. **الشرق الأوسط**، جريدة يومية تصدر عن الشركة السعودية البريطانية للأبحاث والتسويق، عدد الأربعاء، 01 رجب عام 1419هـ.

21. **عملية الرتق العذري**: د.محمد نعيم ياسين ص83، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الخامسة، العدد10.

22. **غشاء البكارة من منظور إسلامي**: عز الدين الخطيب.

23. **الفروع**: محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: رائد بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية.

24. **القاموس المحيط**: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بعناية نصر الهوريني.

25. **قرارات مجمع الفقه الإسلامي**: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة

26. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: عز الدين بن عبدالسلام الشافعي، دراسة وتحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.

27. **كشاف القناع عن متن الإقناع**: منصور بن يونس البهوتي، تحقيق: أحمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418ه/1997م.

28. **لسان العرب**: جمال الدين ممد بن مكرم ابن منظور، دار صادر -بيروت.

29. **المجموع شرح المهذب**: يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي،

مكتبة الإرشاد.

30. **مختار الصحاح**: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415هـ/1995م.

31. **مذكرة أصول الفقه**: محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ط.مجمع الفقه الإسلامي بجدة، دار عالم الفوائد، 1426هـ.

32. **المستدرك على الصحيحين**: محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1990م.

33. **المستصفى في علم الأصول**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م

34. **مسؤولية الأطباء**: د.محمود الزيني، مؤسسة الثقافة الجامعية.

35. **المعجم الأوسط**: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق : طارق بن عوض الله وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

36. **مغني المحتاج من ألفاظ المنهاج**: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1377هـ/1958م.

37. **المغني**: عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.

38. **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**: شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، دار الكتاب العربي.

39. **الموسوعة الطبية الفقهية**: د.أحمد محمد كنعان، دار النفائس، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.

40. **الموسوعة الفقهية**: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت.

41. **نصب الراية لأحاديث الهداية**: عبدالله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر ودار القبلة للثقافة الإسلامية، بيروت، جدة، ط1، 1418هـ/1997م.

الهوامش

---

(1) قواعد الأحكام: 4/1، دراسة وتحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف بيروت – لبنان.

(2) المرجع نفسه.

(3) انظر **لسان العرب** لابن منظور: 76/4، دار صادر - بيروت، **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازي: 73/1، مكتبة لبنان ناشرون –بيروت، طبعة 1415 – 1995، **تاج العروس** للزبيدي: 3166/1، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، دت، **القاموس المحيط** للفيروزآبادي:1/ 451 عناية نصر الهوريني.

(4) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، رقم: 4511: 115/5.

(5) **رؤية لبعض القضايا الطبية**: د. عبدالله باسلامة ص100، **الموسوعة الطبية** ص154.

(6)يراجع في هذا المعنى: مقال: **عملية الرتق العذري**: د.محمد نعيم ياسين ص83، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة الخامسة العدد10، **مسؤولية الأطباء**: د.محمود الزيني ص25 مؤسسة الثقافة الجامعية.

(7) انظر: مقال: **عملية الرتق العذري**: د.محمد نعيم ياسين ص85.

(8) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، رقم:6743: 18/8

(9) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: بشارة من ستر الله تعالى عيبه فى الدنيا بأن يستر عليه في الآخرة، رقم:6760، 21/8.

(10)أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط": رقم: 9442: 170/9

(11) أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط": رقم:4992: 175/5

(12) سورة النور الآية 12.

(13) أخرجه **البخاري** في كتاب الجنائز، باب من انتظر حتى تدفن، رقم:6069: 20/8، **ومسلم** في كتاب الزهد والرقائ، باب: النهي عن هتك الإنسان ستر نفسه، رقم:7676: 224/8.

(14) سورة الحجرات، الآية: 12

(15) سورة النور الآية 12

(16) أخرجه **البخاري** في كتاب الجنائز، باب من انتظر حتى تدفن، رقم:6069: 20/8، **ومسلم** في كتاب الزهد والرقائق، باب: النهي عن هتك الإنسان ستر نفسه، رقم:7676: 224/8.

(17) انظر: **عملية الرتق العذري**:د.محمد نعيم ياسين، ص91.

(18) سورة النور، الآية: 03.

(19) انظر **الجامع لأحكام القرآن** لأبي عبدالله القرطبي 169/12، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423 هـ/ 2003 م

(20) انظر **بدائع الصنائع** للكاساني: 327/2، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، 1424هـ-2003م، **رد المحتار على الدر المختار** المعروف بحاشية ابن عابدين: 346/2،تحقيق: علي محمد معوض، المجموع شرح المهذب للنووي: 334/12، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، **المغني** لابن قدامة المقدسي: 422/7، دار الفكر بيروت، ط1، 1405هـ، **كشاف القناع** لمنصور البهوتي: 149/5، تحقيق: أحمد حسن الشافعي الطبعة الاولى 1418ه-1997م دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، **الفروع** لابن مفلح 188/9، تحقيق: رائد بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية، **حاشية الخرشي على مختصر خليل**: 239/3، دار الفكر، بيروت، لبنان، **الموسوعة الفقهية**: 180/8، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، دارالسلاسل- الكويت.

(21) أخرجه ابن ماجه في كتاب التجارات، باب النهي عن الغش، رقم:2225: 749/2.

(22) انظر: **الدين الخالص**: محمود خطاب السبكي: 102/2 فما بعدها، المطبعة، المكية المحمودية السبكية، 1977م

(23) انظر: **مغني المحتاج**: الخطيب الشربيني: 133/3، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1377هـ-1958م.

(24) **غشاء البكارة من منظور إسلامي**: عز الدين الخطيب، **رتق غشاء البكارة في ميزان المقاصد الشرعية**: د. محمد نعيم ياسين، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، العدد: 10، أفريل1988، ص101، **أحكام الجراحة الطبية**: لمحمد بن محمد المختار الشنقيطي ص428، مكتبة الصحابة، جدة، السعودية، **الموسوعة الطبية الفقهية**: د. أحمد محمد كنعان: ص156، دار النفائس، بيروت، ط1 ، 1420هـ/2000م.

(25) **المستصفى** للغزالي: 91/1، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ-1997م، **شرح مختصر الروضة**: الطوفي: 194/1، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة،ط1، 1407هـ-1987م

(26) سورة النحل:106.

(27) نقله عنه الصنعاني في **سبل السلام**: 177/3، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1379هـ/ 1960م.

(28) رواه **الدارقطني** في سننه، رقم:33، كتاب النذور: 170/4، **وابن حبان** في صحيحه: 7219 كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، باب فضل الأمة: 202/16، **والحاكم** في المستدرك:رقم: 2801، كتاب الطلاق، 216/2 **وصححه، ووافقه** الذهبي، وأخرجه بإسناد منقطع ابن ماجه: 2045، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي:659/1..

وفي الباب عن ابن عمر وثوبان وعقبة بن عامر كما في **نصب الراية** للزيلعي: 65/2، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت-لبنان ودار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة- السعودية،ط1، 1418هـ/1997م، وقال السخاوي في **المقاصد الحسنة**: ص 230، ط.دار الكتاب العربي: ((مجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً))، قال الشنقيطي في **مذكرة أصول الفقه** ص45، ط.مجمع الفقه الإسلامي بجدة - دار عالم الفوائد، 1426هـ: ((تلقاه العلماء بالقبول))، وصححه الألباني في **إرواء الغليل**: 143/1، المكتب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1405هـ- 1985م.

(29) سنن سعيد بن منصور باب الرجل يجد امرأته غير عذراء: 76/2.

(30) المصدر السابق: 75/2.

(31) **الشرح الكبير على متن المقنع** لعبدالرحمن بن قدامة: 429/20،دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، **المجموع شرح المهذب** للنووي: 334/12، **المغني** لابن قدامة: 422/7، **الفروع** لابن مفلح: 188/9، **كشاف القناع** للبهوتي: 149/5.

(32) قرارات مجمع الفقه الإسلامي: 333/1.

(33) جريدة الشرق الأوسط الأربعاء غرة رجب عام 1419هـ.

التفسير اللغوي الاجتماعي للقراءات القرآنية.

د/ حورية عبيب

أستاذة محاضرة

كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر1

مقدمة:

اللغة ظاهرة اجتماعية لا يمكن النظر إليها أو دراستها بمعزل عن محيطها الاجتماعي والثقافي، وهي من أكثر الظواهر التصاقا بحياة الأفراد تخضع لمقاييس المجتمع وأعرافه وتقاليده ومستوياته الثقافية والمعرفية والحضارية، فلا يمكن- مثلا- أن ندرك حياة العرب ومعيشتهم في عصر ما قبل الإسلام إلا إذا نظرنا في لغة العرب آنذاك نظرة فاحصة من حيث دلالات الألفاظ وتقلبها أو ثباتها، وما تدّل عليه كلّ كلمة منها في نظام حياتي عربي قديم بعينه، ويكفي أن نقف عند قوله تعالى: چ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا ى ى حَامٖ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ لَا يَعۡقِلُونَ ﴿١٠٣﴾ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (المائدة:103). لِنَتَبَيَّنَ بعض عادات العرب القديمة وتصوراتهم ومواقفهم من بعض ما يحيط بهم.

لقد قامت اللغة العربية بدورها في التعبير عن واقع العرب بصورة تؤكد اختلاطها بالمجتمع العربي وبالتاريخ الحضاري والثقافي والديني للعرب، هذه اللغة التي شرّفها الله تعالى بجعلها لغة القرآن الكريم، قال الله تعالى:

-چ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا ٱلسَّمَٰوَٰتِ (يوسف:2).

- چ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴿١٩٥﴾ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (الشعراء: 195).

- ﭽ ﭙ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (النحل:103)

- ﭽ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عۡجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (فصلت:44).

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تدل على أن القــرآن الكــريم عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان المعجم، فمَن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة.

وإذا قلنا إنّ القرآن الكريم أنزل بلسان العرب، وإنه عربي فبمعنى إنه أنزل على لسان معهود للعرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، ولو كان له فَهْم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا بإطلاق.

وإنّ شمولية الدين الإسلامي بوصفه ديناً سماوياً لكل البشر قــد هيــأ تعددًا في بعض قراءاته، يقرّر هذا قول الرسول ﷺ: " أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرآوا ما تيسر منه"[(1)].

يؤكد هذا الحديث وجود لهجات عربية كثيرة بإزاء لهجة قريش منهــا لهجات هذيل وتميم وقيس وأسد وطيّء وهوازن وغيرها، وهنا تظهر حقيقــة في غاية الأهمية وهي أنّ القراءات القرآنية انعكاس لتعــدّد البيئــات اللغويــة الاجتماعية عند العرب الذين كانوا على لهجات لغوية مختلفــة، وكــان مــن الطبيعي ألا يغفل هذا التعدّد اللغوي الاجتماعي عملية التواصــل، والاتصــال بالنص القرآني وإشاعته بين الناس على امتداد المكان والزمان، ومن ثمَّ فهــم دلالاته ومعانيه، وهذا الاتصال محكوم بالبيئة اللغوية الاجتماعية حتما.

ويرجع سبب هذا الاختلاف في القراءة إلى أن اللسان العربي يتضمن لهجات متعددة ومتباينة في بعــض مظــاهر الصــوت والدلالــة والقواعــد

والمفردات، وقد دعت إلى هذا التباين أسباب لعلّ من أهمّها أنّ أعضاء النّطق تختلف في بنيتها واستعدادها ومنهج تطوّرها تبعاً لتنوع الخواص المزوّد بها كلّ شعب، والتي تنتقل عن طريق الوراثة من السلف إلى الخلف، وبالضرورة وبإزاء هذه الأسباب القوية ليس يسهل على كلّ واحد أن يستبدل لهجة جديدة بلهجة أخرى[2].

وقد تنبه ابن قتيبة إلى أنّ اختلاف لهجات العرب سبب لاختلاف قراءاتهم، وأن القراءات القرآنية قضية من قضايا التيسير التي خصت بها الأمة الإسلامية، وهذا واضح في قوله:" ولو أنّ كلّ فريق من هؤلاء أمر أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلا وناشئا لاشتدّ ذلك عليه، وعظمت المحنة فيه، ولم يمكّنه إلاّ بعد رياضة للنفس طويلة وتذليل للسان وقطع للعادة، فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متّسعا في اللغات ومتصرفا في الحركات كتيسيره عليهم في الدين حين أجاز لهم على لسان رسول الله ﷺ أن يأخذوا باختلاف العلماء من صحابته في فرائضهم وأحكامهم وصلاتهم وصيامهم وزكاتهم وحجّهم وطلاقهم وعتقهم وسائر أمور دينهم"[3].

أشار ابن قتيبة في نصه هذا إلى المبدأ العام الذي خصّت به الشريعة الإسلامية، وهو اليسر ودفع المشقة حيثما وجدت، فلا تخلو فريضة من فرائض الشريعة الإسلامية من رخص أو أكثر، ففي تناول الطعام المحرّم رخص، وفي الصلاة رخص، وفي الصّوم رخص، وفي الحجّ رخص إلى غير ذلك من ضروب اليسر التي حفلت بها كتب الفقه، فمن الحكمة الإلاهية أن يطرد هذا المبدأ في كل أمر تكليفي فيه مشقة متيقنة أو محتملة[4].

وأكد هذا المعنى ابن الجزري قائلا:" وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لغاتهم مختلفة وألسنتهم شتّى يعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى

غيرها أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلـــك ولـــو بالتعلم والعلاج لا سيما المرأة ومَن لم يقرأ كتابا"[5].

إنّ الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن الكريم هي تيسير على الأمة الإسلامية وسعة لها، وهذا مادلّت عليه الأخبار الواردة في هذا المعنى والتـــي تواتر نقلها عن رسول الله ﷺ.

وإن اللغة القرشية لم تكن هي اللغة الوحيدة التي نزل القرآن الكـــريم بها، وإنما هناك لهجات بجانبها قرأ بها رسول الله ﷺ، والحكمة الربانية التـــي اقتضت تعدد القراءات هي مراعاة الجانب الاجتماعي لأفراد القبائل التي تلقت القرآن الكريم مشافهة، وإني أرى في توجيهـــات بعـــض علمائنـــا القـــدامى للقراءات القرآنية ومحاولة توضيحًا وبيانها وردّها إلى وجه من وجوه العربية – سواء على المستوى الصوتي أم الصرفي أم التركيبي أم المعجمي الدلالي– ملمحاً من ملامح الدرس اللغوي الاجتماعي، فكثيراً ما نجد لـــبعض العلمـــاء ركونا واستعانة بلهجات العرب وما دأبت عليه ألسنتهم في القول والكلام مـــن عادات ونظم، يضاف إلى ذلك إستناد بعضهم إلى الشعر العربي– وهو نتـــاج ثقافي اجتماعي– في توجيه بعض القراءات على وفق أساليب العرب في نظم الشعر وقوله.

وتكمن في القراءات القرآنية على المستوى الصوتي ظواهر وقضـــايا صوتية كثيرة تختلف من قراءة قرآنية إلى قراءة أخرى.

ومن الثابت أن أغلب الاختلافات ما بين القراءات القرآنيـــة تخـــص المستوى الصوتي للغة، وفي ذلك تتجلى الحكمة في نزول القرآن الكريم على أكثر من حرف، من هذه الظواهر الصوتية إبدال صوت من أصوات الكلمـــة بصوت آخر، " من ذلك قوله تعـــالى: چ گ گ گ گ أُوْلِي بَأۡسٍ شَدِيدٍ

فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِٱلسَّمَٰوَٰتِ (الإسراء:5)، فقد قرأ أبو السَّمَّال "فحاسوا" بالحاء، قال أبو الفتح: قال أبو زيد، أو غيره: قلت له إنما هو "فجاسوا"، فقال: حاسوا و"جاسُوا" واحد [6]"، ومن ذلك ما رواه الأعمش قال: سمعنا أنسا [7] يقرأ:" لَوَلَّوا إليه وهم يَجْمِزُون"[8]، قيل له: وما يجمزون؟ إنما هي يجمحون، فقال: يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد، قال أبو الفتح: ظاهر هذا أنّ السلف كانوا يقرأون الحرف مكان نظيره من غير أن تتقدم القراءة بذلك، لكنه لموافقة صاحبه في المعنى، وهذا موضع يجد الطاعن به إذا كان هكذا على القراءة مطعنا، فيقول: ليست هذه الحروف كلها عن النبيﷺ، ولو كانت عنه لما ساغ إبدال لفظ مكان لفظ إذ لم يثبت التخيير في ذلك عنه، ولمَا أنكر أيضا عليه (يجمزون)، إلا أن حسن الظن بأنس يدعو إلى اعتقاد تقدم القراءة بهذه الأحرف الثلاثة التي هي:(يجمحون) و(يجمزون) و(يشتدون)، فيقول: اقرأ بأيّها شئت، فجميعا قراءة مسموعة عن النبي ﷺ، لقوله عليه السلام: نزل القرآن بسبعة أحرف كلّها شاف كاف، فإن قيل: لو كانت هذه الأحرف مقروءا بجميعها لكان النقل بذلك قد وصل إلينا، قيل: أولا يكفيك أنس موصّلا لها إلينا؟ فإن قيل: إنّ أنسا لم يحكها قراءة وإنما جمع بينها في المعنى، واعتل في جواز القراءة بذلك، لا بأنه رواه قراءة متقدمة، قيل: قد سبق من ذكر حسن الظن ما هو جواب عن هذا[9].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَاٱلسَّمَٰوَٰتِ (البقرة:259)، إذ قرأ زيد بن ثابت (ننشرها) بالزّاي وضمّ النون، والإنشاز نقلها إلى موضعها، وقرأها ابن عباس(نُنشِزها) بالراء وضم النون [10]، وإنشارها هو إحياؤها، واحتج بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ

أَنشَرَهُۥٱلسَّمَٰوَٰتِ (عبس:22)، وقرأ الحسن(ننشرها) بالراء وفتح النون، ذهب إلى النشر والطّي، والوجه أن تقول: أنشر الله الموتى إذا حيوا كما قال الأعشى:

حتى يقول الناس مما رأوا   يا عجبا للميت الناشر

وسمعت بعض بني الحارث يقول: كان به جــرب فنشــر، أي: عــاد وحيي[11].

ومنــــه قولــــه تعــــالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ﴿٢٤﴾﴾ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (التكوير:24) فقد قرأ ابن كثير وأبــو عمــر والكســاتي (بظنــين) بالظاء، وقرأ نافع وعاصم وابن عامر وحمزة (بضنين) بالضاء [12].

فــ(ظنين) بالظاء معناه (متّهم) وبالضاد بمعنى (بخيل)، ويقال ما هــو على الغيب بظنين (بالظاء) بضعيف، والعرب تقــول للرجــل الضــعيف أي الشيء القليل: هو ظنون، ويقول بعض بني قضاعة: ربما ذلك علــى الــرأي الظنون، يريد الضعيف من الرجال، فإن يكن معنى ظنين ضعيفا، فهــو كمــا قيل: ماء شريب وشروب [13].

ومنه التغيّر الصوتي الذي يطرأ على بعض الحركــات التــي علــى حروف الكلمة مما هو خارج عن دائرة الإعراب كقوله تعــالى: ﴿مِنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ سَدّٗا وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ سَدّٗاٱلسَّمَٰوَٰتِ(يس:9)، فقد قرأ حمزة والكساتي وحفص عن عاصم:"سدًّا ومن خلفهم سدًّا" مفتوحتي السين، وقرأ ابــن كثيــر ونافع وأبو عمرو وابن عامر وأبو بكر عن عاصم(سُدًا ومــن خلفهــم سُــدًا) مضمومتي السين[14].

حكى الزجاج أنه ما كان مسدودا خلقه، فهو: سُدّ (بالضم)، وما كان من عمل الناس، فهو سَدّ (بالفتح)، وعلى ذلك وجهنا قراءة من قرأ بين السُّدين والسَّدين، والسد مصدر قولك سددت الشيء سدًّا، والسَّد والسُّدُ: الجبل والحاجز، وقرئ قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيۡنَ ٱلسَّدَّيۡنِ ﴾ (الكهف:93)، بالفتح والضم، وروي عن أبي عبيدة أنه قال: بين السُّدين، مضموم، إذا جعلوه مخلوقا من فعل الله، وإن كان من فعل الآدميين، فهو سدّ بالفتح، ونحو ذلك قال الأخفش[15].

ونجد مادة صرفية غزيرة أيضا في القراءات القرآنية، وقد تعددت الأوجه الصرفية منها ما يخص التذكير والتأنيث كما في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلِتَسۡتَبِينَ سَبِيلُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ (الأنعام:55).

ذكر ابن مجاهد انه قرأ نافع "ولتستبين" بتاء الخطاب، و" سبيل" بالنصب وأنه قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحفص "ولِتَسْتَبِين" بالتاء على التأنيث و"سبيل" بالرفع، وأنّه قرأ عاصم في رواية أبي بكر وحمزة والكساتي لِيَسْتَبِين) بالياء، و"سبيل" رفعا[16].

وعلى هذا، فنصب كلمة "سبيل"، و "لتستبين" بتاء الخطاب قراءة نافع على جعل الفعل خطابا للنبي ﷺ، بمعنى: لِتَستبين أنت يا محمد سبيل المجرمين، فالفاعل ضمير مستتر في الفعل، ونصب السبيل بتعدي الفعل إليها[17].

أما قراءة الآخرين "ولتستبين" بتاء التأنيث و" سبيل" رفعا، فعلى أنهم جعلوا الفعل " للسبيل" فرفعوها بالحديث عنها، فكانت التاء علامة تأنيث و لا ضمير في الفعل، واعتبروا "السبيل" مؤنثة [18] كما قال تعالى: ﴿ قُلۡ هَٰذِهِۦ

سَبِيلِيٓ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (يوسف:108)، وقوله عزوجـــل: ﭽ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجًا ٱلسَّمَٰوَٰتِ (الأعراف:45)، ومعنى الكلام عندهم: وكـــذلك نفصل الآيات ولتتضح لك وللمؤمنين سبيل المجرمين[19].

وأما قراءة عاصم في رواية أبي بكر وحمزة والكسـائي "ولِيسـتبين" بالياء،"وسبيل" رفعا –كما سبق بيانه–فعلى أنهم جعلوا الفعل للسبيل وذكــروا" السبيل"، لأنه يذكر ويؤنث، ورفعوه بفعله[20]. كما قال تعالى: ﭽ يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلرُّشۡدِ ﮋ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗاٱلسَّمَٰوَٰتِ (الأعراف 146)، فـذكر" السـبيل"، وإنّ معنى هؤلاء في الكلام، ومعنى من قرأ ذلك بالتاء في " ولتسـتبين" ورفـع " السبيل" واحد، وإنما الاختلاف بينهم في تذكير" السـبيل" وتأنيثهـا، لأن مـن العرب من يذكر " السبيل"– وهي تميم وأهل نجـد– ومـنهم مـن يؤنـث " السبيل"– وهم أهل الحجاز [21]، وبيّن الطبري أن قراءة " ولتستبين" بالتـاء أو بالياء هما قراءتان مستفيضتان في قرأة الأمصار، ولغتـان مشـهورتان مـن لغات العرب [21] وذهب أبو جعفر النحاس إلى أنّ تأنيث السبيل أكثر [22].

وإن الفعل " استبان" يستعمل لازما ومتعديا، يقـال: اسـتبان الأمـر، ونبين واستبنته وتبيّنته[23].

إنّ الاختلاف في وجوه القراءة خاصة ما يتعلق منها بعلم الأصـوات موغل في القدم –كما ذكر عفيف دمشقية–[24] حتى يصل إلى عهد النبي ﷺ.

وإنّ النصوص التي تذكر كيفية قـراءة الصـحابة للقـرآن الكـريم واختلافهم في تلاوته في بعض الأوجه وأن الرسـولﷺ كـان يجيـز تلـك الاختلافات قائلا: هكذا أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، لا تبين بجلاء إذا ما كانت هناك فروق إعرابية يرجع عهدها أو زمنها إلى الأيام التي بدأ فيها الاختلاف في وجوه القراءة، والنص الذي يبرز الاختلاف النحوي هو

نص ابن قتيبة في وجوه الخلاف في القراءة، يقول ابن قتيبة في هذا الشـــأن." وتدبرت وجوه الاختلاف في القراءة فوجدتها سبعة أوجه:

الوجه الأول: الاختلاف في إعراب الكلمة أو في حركة بنائهـــا بمـــا يزيلها عن صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها نحو قوله تعـــالى: ﮋ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡﮊ (هـــــــود:78)، وﮋ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ ١٧ ﮊ (سبأ:17)،" وهل يُجازى إلاَّ الكفورُ".

الوجه الثاني: أن يكون الاختلاف في الإعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغير معناها ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب نحو: ﮋ رَبَّنَا بَٰعِدۡ بَيۡنَ أَسۡفَارِنَا ﮊ (سبأ:19) و "ربُّنَا بَاعَدَ بَيْن أسفارنا".

الوجه الثالث: أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها بما يغير معناها ولا يزيل صورتها نحو قوله تعـــالى: ﮋ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَاﮊ (البقرة:259)، وننشزها.

الوجه الرابع: أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغيّر صورتها في الكتاب ولا يغيّر معناها نحو قوله تعالى: ﮋ إِن كَانَتۡ إِلَّا صَيۡحَةً وَٰحِدَةً ﮊ (يس: 29)، وزقية.

الوجه الخامس: أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيـــل صـــورتها ومعناها نحو قوله تعالى:"وطلع منضود" في موضـــع ﮋ وَطَلۡحٍ ﮊ (الواقعة:29).

الوجه السادس: أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قولـــه: ﭽ وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّ ﭼ (ق:19) في موضع:وجَـــاءَتْ ســـكرةُ الحَقِ".

الوجه السابع: أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصـــان نحـــو قولـــه تعالى:" وَمَا عَمِلَتْ أيـــديهم"، ﭽ وَمَا عَمِلَتۡهُ أَيۡدِيهِمۡ ﭼ (يـــس:35) ﭽ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ﭼ (لقمان 26) و" إنَّ الله الغَنِيُّ الحميد"...[25]

غير أن هذا النص لا يوضح الأمر، لأن ابن قتيبة من علماء القـــرن الثالث الهجري (276هـــ)، وهو الزمن الذي كانـــت فيـــه الحركـــة اللغويـــة والنحوية قد قطعت شوطا بعيدا يعتمد في الكشف عن وجوه الاختلاف علـــى الرسم الإملائي في المصاحف قبل كل شيء[26].

كما أن الوجه الأول من وجوه الخلاف في القراءات التي بينهـــا ابـــن قتيبة وبالتحديد الخلاف الإعرابي الذي ذكره في رفع كلمة " أطهر" ونصـــبها في قوله تعالى: ﭽ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡ ﭼ (هود 78) يرجـــع تاريخه إلى عهد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة (117هـــ) (وهو أحد القراء العشرة) والذي يعتبر بحق أحد مؤسسي مدرســـة البصـــرة النحوية، والنحو في هذا العصر قد بدأ يتسم بطابع العقلانية ويـــدخل مرحلـــة طرح المعضلات النحوية ومناقشتها ومحاولة تحليلها، وهذا لا يســـاعد علـــى معرفة إذا وجدت فوارق إعرابية في الأزمنة السابقة على هذه المرحلـــة مـــن مراحل علم النحو[27].

غير أنّ ابن الجزري قد بيّن أنّ كثرة الاختلاف فـــي القـــراءة وقلـــة الضبط دفع بالعلماء إلى وضع أصولا وقواعد تميز بها القراءة المشهورة من

القراءة الشاذة، ومن تلك الأصول أن توافق القراءة وجها من وجوه النحو[28]، ومعنى هذا أن النحو والاختلاف في الإعراب لاحق في الزمن لا سابق على القرآن الكريم، وهذا ما دفع بعض الباحثين [29] إلى القول بأن الإعراب لم يكن أحد الأوجه السبعة التي نزل بها القرآن الكريم والتي جاء ذكرها في الحديث الشريف، لأن إنزال القرآن الكريم على هذه الأحرف كان رحمة ويُسْرًا وتوسعة على الأمة الإسلامية، وإنّ الإعراب ليس مما يَعجز عنه عربي أيًّا كانت قبيلته ولهجته، وإنّ هذه التوسعة تشمل النواحي الصوتية من إمالة وهمز ومدّ وغيرها من القضايا التي لها علاقة بعلم الأصوات.

إنّ الأنسب في هذا المقام تأكيد القول بنفي وجود أدلة قاطعة ووقائع تاريخية ملموسة تثبت حصول اختلاف الناس أو الصحابة ن في قراءة القرآن الكريم من الناحية الإعرابية في عهد الرسول ﷺ لا الذهاب إلى تفنيد قول الجمهور بأنّ الإعراب من الأوجه السبعة التي نزل بها القرآن الكريم، هذا الوجه الذي ركّز عليه ابن قتيبة في نصّه السابق ذكره بل لم يذكر ابن قتيبة الجانب الصوتي من بين الأوجه السبعة التي ساقها وهو يشرح معنى الأحرف السبعة، يقول ابن الجزري في هذا السياق:" ثم وقفت على كلام ابن قتيبة وقد حاول ما حاولنا بنحو آخر....على أنه قد فاته كما فات غيره أكثر أصول القراءات كالإدغام والإظهار والإخفاء والإمالة والتفخيم وبَين بَين والمدّ والقصر وبعض أحكام الهمز كذلك الروم والإشمام على اختلاف أنواعه وكلّ ذلك من اختلاف القراءات وتغاير الألفاظ مما اختلف فيه أئمة القّراء...."[30].

وإذا فات ابن قتيبة الجانب الصوتي للقراءات وغفل عنه، فإنّه لم ينفه، لأنّ النواحي الصوتية التي تكّون العادات الكلامية هي التي تثبت عليها القبائل العربية وهي التي يجد العربّي في العدول عنها عجزا وصعوبة ومشقة.

وإذا كان المستوى الصوتي هو أكثر أصول القراءات وأبرزها، فهـذا لا ينفي الوجوه الأخرى التي ذكرها العلماء منها الوجه النحوي.

فمثلما اختلف علماء القراءات في تأدية بعض آيات الذكر الحكيم على المستويين الصوتي والصرفي اختلفوا في تأدية بعضها على المستوى النحوي.

وإنّ أكثر هذا الاختلاف النّحوي في أداء بعض القراءات القرآنية هـو في الأساس انعكاس لانقسام اللغة العربية إلى لهجات على المستوى النحـوي مما تمخّض عنه اختلاف في توجيه تلك القراءات نحويًّا، ومن ثم اختلاف في الدلالات المستفادة من كل قراءة على أوجه متعدّدة كثيرا ما تشخص الملامـح الاجتماعية والثقافية بوصفها عاملاً فاعلاً في القول بهـذه الدلالـة أو تلـك، فالاختلاف النحوي الدلالي نتاج اختلاف اجتماعي ثقـافي تـدفع إليـه رؤى ومفاهيم لغوية اجتماعية وثقافية ملحوظة في أغلب الأحيان.

ولقد كانت الحركات الإعرابية التي تتوارد على أواخر الكلمات وهـي منتظمة في تركيب ما من أبرز الأوجه الخلافيـة علـى المسـتوى النحـوي للقراءات القرآنية، والحركات الإعرابية كما هو معروف من أبـرز القـرائن المعنوية في اللغة العربية، ولهذا سنتناول بعضا من هذه القـراءات القرآنيـة بالدراسة والتحليل للكشف عن دور العامل الاجتماعي والثقافي فـي اخـتلاف القراءات نحويا من جهة، وفي إختلاف العلماء في تفسـير هـذا الاخـتلاف وتأويله وتخريجه وتوضيح دلالته المستفادة.

* قال الله تعـالى: چ پ ﮐِﮐّﮐِ ﮐﮐِّ ﭖ ﴿٢﴾ ﭐﻟﺴَّﻤَٰﻮَٰﺕِ (الفاتحـة:2)، قرأ القراء وعلماء الأمة كلمة (الحمد) رفعاً [31] على الابتداء [32]، وتأويلهـا أنّ جميع المحامد لله بألوهيته وإنعامه على خلقه بالنّعم التي لا كِفاء لهـا فـي الدين والدنيا والعاجل والآجل، ولذلك من المعنى تتابعت قراءة القراء وعلماء الأمة على رفع " الحمد"[33].

وقرأ هارون العتكي ورؤية بن الحجاج وسفيان بن عيينة " الحمد" نصبا[34]، وذهب سيبويه إلى أنّ من العرب مَن ينصب بالألف واللام فيقول: الحمدَ لله، ثم بين أنهم بنو تميم وناس من العرب كثير [35].

ووجه النصب في هذه القراءة هو على المصدرية– أو المفعولية المطلقة– وذلك أن أصل الكلام: حَمْدًا لله، فكأنه جعله مكان "أَحْمَدُ"، ونصبه على" أحمد" حتى كأنه قال: أَحْمَدُ حَمْدًا ثم أدخل الألف واللام على هذه الكلمة[36].

وقراءة الرفع أمكن من جهة اللفظ والمعنى، فأما من جهة اللفظ، فلأنّ "الحمد" اسم معرفة أخبر عنه، وأكّد هذا المعنى سيبويه في الكتاب في باب سمّاه " هذا باب يُختار فيه أن تكون المصادرُ مبتدأة مَبْنِيًا عليها ما بعدها وما أشبه المصادر من الأسماء والصفات" حيث بيّن أنّ الرفع في (الحمد لله) مستحب، لأنه صار معرفة وهو خبر، فقوي في الابتداء، فإذا اجتمع نكرة ومعرفة، فالأحسن أن يبتدأ بالأعرف وهو أصل الكلام[37].

وأما من جهة المعنى، فإن رفع (الحمد) يدل على أن حمد القائل وحمد غيره لله عز وجل، وفي قراءة النصب لا يتعدى حمد القائل نفسه [38]، فكانت قراءة الرفع أمكن في المعنى، وعلى هذا أجمع عليها السبعة، لأنها تدل على ثبوت الحمد واستقراره لله تعالى دون تجدده وحدوثه،" فالحمد لله" بالرفع جملة اسمية تفيد الدوام والاستمرار بخلاف " الحمد لله" بالنصب، فإنها جملة فعلية تفيد التجدد والحدوث.

* قال الله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ (البقرة:7)، قرأ القراء كلهم (غشاوة) رفعا وبالألف إلا المفضل بن محمد[39]، فإنه روى عن عاصم " وعلى أبصارهم غشاوة" نصبًا [40].

الحجة لمن رفع أنّه استأنف الكلام مبتدئا، ونوى به التقديم، وبـالخبر التأخير، كأنه قال: وغشاوة على أبصارهم [41]، وأنه رأى الغشاوة لم تحمل على "ختم"، بمعنى إن الختم ليس يقع على الأبصار إنما قال تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾، ثم قال: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ﴾ مستأنفا [42]، وإذا لم يحملها على (ختم) قطعا عنه، وإذا قطعها عن (ختم) كانت مرفوعة، إما بالظرف وإما بالابتداء[43]، وكانت هذه الجملة ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ﴾ ابتدائية ليشمل الكلام الاسنادين: إسناد الجملة الفعلية ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾، وإسناد الجملة الإسمية، فيكون ذلك أقوى وأكد، لأن الجملة الفعلية تدل على التجدد والحدوث، والجملة الإسمية تدل على الثبوت، وكان تقديم الجملة الفعلية أولى، لأن فيها أن ذلك وقع وفرغ منه [44].

أما حجة من نصب(غشاوة)، فإنه أضمر مع الواو فعلا عطفه على قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، والتقدير: وجعل على أبصارهم غشاوة[45] ثم أسقط (جعل)، إذ كان في أول الكلام ما يدل عليه، لأن معنى ختم عليه بغشاوة مثل جعل على بصره غشاوة، فجاز جمل (غشاوة) على (ختم)، وإضمار الفعل إذ كان عليه دليل كثير مستعمل في كلام العرب، ومنه قول الشاعر يصف فرسه:

عَلَفْتُهَا تِبْنًا وَمَاءًا بَارِدًا   حَتَّى شَتَتْ هَمَّالَةً عَيْنَاهَا [46]

ومعلوم أنّ الماء يُشرب ولا يعلف به، ولكن الشاعر نصب ذلك على إتباع الكلام بعضه بعضا، وكذا قال الآخر:

وَرَأَيْتُ زَوْجَكِ في الوَغَى   مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحًا

وقد علم أنّ الرمح لا يُتقلد به، وأن الشاعر إنما أراد: وحاملا رمحـاً، ولكن لما كان معلوماً، اكتفى الشاعر بما قد ظهر من كلامه عن إظهـار مـا حذف منه[47].

* قـال تعـالى: ﭽ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ ﭼ (المائدة:2).

أوضح ابن مجاهد أنه قرأ ابن كثيـر وأبـو عمـرو (إِن صَـدُّوكم) مكسورة وأنه قرأ نافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسـائي (أَن صـدّوكم) مفتوحة الألف[48].

ومعنى قوله تعالى: ﭽ أَن صَدُّوكُمۡ ﭼ:لأِنْ صَدُّوكم، فهـو في موضع نصب مفعول مـن أجلـه [49] أو فـي موضـع جـرّ، لأنّ (أن) مصدرية، والتقدير: لصدّهم إيّاكم [50]، فهو تعليـل الشـنئان، وهـي قـراءة واضحة، وحجة من نصب (أن) أنّ الصد وقع من الكفّار، والمائدة آخـر مـا أنزل من القرآن، وقد صحّت الأخبار أنّ نزول هذه السورة الكريمة كان بعـد فتح مكة، ولم يكن حينئذ بناحية مكة أحد مـن المشـركين يُخـاف أن يصـدّ المؤمنين عن المسجد الحرام، فلما كان كذلك، دلَّ على أن القوم نهـوا عـن الاعتداء على المشركين لصدّ كان قد وقع، فهو أمر قـد مضـى [51]، وهـو ظاهر اللفظ، ولأنَّ أكثر القراء عليه.

أما قراءة ابن كثير وأبي عمرو "إن صدّوكم" بكسر الألف، فعلـى أنّ (إِنْ) حرف شرط، والماضي بعده بمعنى المضارع [52].

وذكر الأخفش الأوسط أن تقديره: إن هم صدّوكم أي: إن هم فعلـوا، وبيّن أنّه يجوز أن يقال: إن هم، ولم يكونوا فعلوا، وقد يقال ذلك أيضـا وقـد فعلوا، كأنه يحكي ما لم يكن ومنه قوله تعالى: ﭽ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ

أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبۡلُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (يوسف:77)، وقد كان عندهم قد وقعت السرقة[53].

وذهب الطبري إلى أنّ القراءتين – بفتح همزة الألف وبكسرها– قراءتان معروفتان مشهورتان في قرأة الأمصار، صحيح معنى كل واحدة منهما وذلك أن النبي ﷺ صُدّ عن البيت هو وأصحابه يوم الحديبية، وأنزلت عليه سورة المائدة بعد ذلك، فمن قرأ (أَنْ صدُّوكم) بفتح الألف من (أن) فمعناه: لا يحملنكم بغض قوم أيُّها الناس من أجل أن صدُّوكم يوم الحديبية عن المسجد الحرام أن تعتدوا عليهم، ومن قرأ (إِنْ صَدُّوكم) بكسر الألف، فمعناه: لا يجرمنكم شنآن قوم إنْ صَدُّوكم عن المسجد الحرام إذا أردتم دخوله، لأنّ الذين حاربوا رسول الله ﷺ من قريش يوم فتح مكة قد حاولوا صَدّهم عن المسجد الحرام، فتقدم الله تعالى إلى المؤمنين– في قول من قرأ ذلك بكسر (إن)– بالنهي عن الاعتداء عليهم، إن هم صدّوهم عن المسجد الحرام قبل أن يكون ذلك من الصادين، غير أنّ الطبري بيّن أنّ المر وإن كان كذلك، فإنّ قراءة ذلك بفتح الألف أبْيَنُ معنى، لأن هذه السورة الكريمة (سورة المائدة) لا تدافع بين أهل العلم في أنها نزلت بعد يوم الحديبية، وإذا كان ذلك كذلك، فالصدّ قد كان تقدّم من المشركين، فنهى الله تعالى المؤمنين عن الاعتداء على الصادّين من أجل صدهم إياهم عن المسجد الحرام، ومعنى الآية الكريمة: ولا يحملنكم بغض قوم لأن صدُّوكم عن المسجد الحرام أيّها المؤمنون أن تعتدوا حكم الله فيهم فتجاوزوه إلى ما نهاكم عنه، ولكن الزموا طاعة الله فيما أحببتم وكرهتم[54].

وأنكر أبو جعفر النحاس هذه القراءة بكسر الألف، وذكر أنّها لا تجوز بإجماع النحويين إلاّ في الشعر، لأنّ (إنْ) الشرطية لا بدّ لها في جوابها من

الفاء والفعل، فالعلماء الجلة بالنحو والحديث والنظر -كما ذكــر أبــو جعفــر النحاس- يمنعون القراءة بها لأشياء منها أنّ هذه الآية نزلت عام الفتح ســنة ثمان وكان المشركون صَدُّوا المؤمنين عام الحديبية سنة سِتٍّ، فالصَدُّ كان قبل الآية، وإذا قريء بالكسر لم يجز أن يكون إلا بعده، كما تقول: لا تعط فلانــا شيئا إن قاتلك، فهذا لا يكون إلا للمستقبل، وإن فتحت كان للماضــي فوجــب على هذا ألا يجوز إلا(أن صدّوهم) (55).

كما ضعّف هذه القراءة ابن جنّي من حيث إنّها جزم بإنْ ولم يذكر لها جواب مجزوم أو الفاء، يقال: إِنْ تَزُرْني أعطك درهما أو فلــك درهــم، وإن قيل: إن تزرني أعطيتك درهما قبح (56).

وهذا الإنكار لهذه القراءة صعب جدًّا، لأنها قراءة متواترة، إذ هي من السبعة، والمعني معها صحيح واضح والتقدير: إن وقع صدّ في المستقبل مثل ذلك الصدّ الذي كان زمن الحديبية، وهذا النهي تشريع في المستقبل (57)، كما أنه ليس نزول هذه الآية الكريمة عام الفتح مُجمعًا عليه، فقد ذكر اليزيدي أنها نزلت قبل أن يصدُّوهم، ومعناه: لا يحملنكم بعض قوم أن تعتدوا إن صدّوكم، يقول اليزيدي: إن صدّوكم فلا يحملنكم بغضهم أن تعتدوا (58)، وعلــى هــذا القول وما ذُكر سابقا يكون الشرط واضحا بل يدعمــه ويقويــه قــراءة ابــن مسعود: " إِنْ يَصُدُّوكم" كما يعززه قول سيبويه في الكتاب بجواز حذف الفــاء في جواب الجزاء،وهذا بعدما عرض القاعدة النحوية التي مفادها أنه لا يكون جواب الجزاء إلا بفعل أو بالفاء، والشاهد على ذلك-كما بيّن ســيبويه- هــو قولــه تعــالى: ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ ٣٦﴾ (الروم:36)، حيث استغنى عن الفاء في الجواب، ومثاله مــن الشعر قول حسان بن ثابت:

مَنْ يَفْعَل الحَسَنَات الله يَشْكُرُها   و الشَرُّ بالشرِّ عِنْدَ الله مِثْلاَنِ

الشاهد في البيت حذف الفاء من الجواب للضرورة، وتقديره: فالله يشكرها ومنه قول جرير بن عبد الله البجلي:

يَا أَقْرَعَ بْنَ حَابِسٍ يَا أَقْرَعُ   إِنَّكَ إِنْ يُصرَعْ أَخُوكَ تُصرَعُ

الشاهد في هذا البيت تقديم (تصرع) في النية مع تضمنها للجواب في المعنى، والتقدير: إنك تصرع إن يصرع أخوك، وهذا من الضرورة، لأن حرف الشرط قد جزم الأول، فحقه أن يجزم الآخر[59].

* قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ ﴾ (المائدة: 71).

قرأ القراء جميعهم قوله تعالى:" ثم عَمُوا وصَمُّوا كثير منهم" برفع (كثير) من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن يكون مرفوعا على البدل من ضمير الفاعل في (صمّوا).

الوجه الثاني: أن يكون مرفوعا، لأنّه خبر مبتدأ محذوف، تقديره: العمى والصمّ كثير منهم.

الوجه الثالث: أن يكون مرفوعاً، لأنه فاعل "صَمُّوا"، والواو علامة للجمع لا ضمير على لغة: أكلوني البراغيث، فيقال في هذه اللغة: ذهبوا قومك وذهبن نسوتك، وضربوني قومك، ومنه قول أبي عمرو الهذلي أكلوني البراغيث، وكان وجه الكلام أن يقول: أكلتني البراغيث، ومنه قول الشاعر:

يَلُومُنَنِي في اشتراء النخيـــ   ـل أهلي فكلّهم أَلْوَم

ومما جاء على هذه اللغة قوله تبارك وتعـــالى: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ (الأنبياء:3)، وقد ذكر هذه اللغة كثير مـــن العلمـــاء مـــنهم الفراء[60].

وبيّن أبو حيان الأندلسي أنّ هذه اللغة قليلة فلا ينبغي أن يحمل عليها.

الوجه الرابع: أن يكون مرفوعا على أنه مبتدأ، والجملـــة قبلـــه فـــي موضوع الخبر، والتقدير: كثير منهم عموا وصمّوا، وهو ضعيف، لأنّ الفعـــل قد وقع في موقعة فلا ينوى به غيره[62].

* قـــال تعـــالى: ﴿إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخۡرِجَاكُم مِّنۡ أَرۡضِكُم﴾ (طه:63).

أوضح ابن مجاهد اختلاف القراء في تشديد النونين وتخفيفهما، فـــذكر أنه قرأ نافع وابن عامر وحمزة والكسائي (إنّ) مشددة النون (هـــذان) بـــألف خفيفة النون، وقرأ ابن كثير (إن هذانّ) بتشديد نون هذين، وتخفيف نون (إنّ)، واختلف عن عاصم فروى أبو بكر (إنّ هذان) نون (إنّ) مشدّدة، (هذان) مثل حمزة، وروى حفص عن عاصم (إن) ساكنة النون وهي قراءة ابـــن كثيـــر، و(هذان) خفيفة، وقرأ أبو عمرو وحده (إنّ) مشـــددة النـــون، (هـــذّين)(63) بالياء، وعلى هذا، فقد قرأ نافع وابن عامر وحمـــزة والكســـائي (إنّ) مشـــددة النون،(هذان) بألف خفيفة النون، (لساحران)، وهـــي قـــراءة أبـــي جعفـــر والحسن وشيبة والعمش وطلحة وحميد وأيوب وخلف في اختياره وأبي عبيـــد وأبي حاتم وابن عيسى الأصبهاني وابن جرير [64].

واختلف في تخريج هذه القراءة،فقيل: إنّ (إنّ) بمعنى (نعـم)، وثبـت ذلك في اللغة كما حكى الكسائي عن عاصم قـال: العـرب تـأتي بـــ (إنّ) بمعنى(نعم)[65].

وحكى سيبويه أنّ (إنّ) تأتي بمعنى (أجل)، وعن أبيه عن علي بـن أبي طالب ط قال: لا أحصي كم سمعت رسول الله ﷺ على منبره يقـول: إنّ الحمدُ لله نحمده ونستعينه، وإعرابه عند أهل العربية في النحو: إنّ الحمـدَ لله بالنصب إلا أنّ العرب تجعل (إنّ) في معنى (نعم)، كأنه أراد: نعم الحمد لله، وذلك أنّ خطباء الجاهلية كانت تفتتح في خطبتهابـ (نعم)، وقال الشاعر ابـن القيس الرقيان في معنى نعم:

بَكَرَ العَوَاذِلُ في الصَّبُوح يَلُمْنَنِي وأَلُومَنَّهْ

ويَقُلْنَ: شَيْبٌ قَدْ عَلاَكَ، و قَدْ كَبِرْتَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُ

فعلى هذا، جاز أن يكون قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾، بمعنى: نعم، هذان لساحران [68]، وهذا القول حسن كما ذكر أبـو جعفر النحاس- إلاّ أنّ فيه شيئا يخالف الأصل، وهو دخول اللام على الخبر، فيقال: نعم، زيد خارج، فلا يكاد يقع اللام هاهنا، لأنّ ذلك لا يكـون إلا فـي شعر، وإن كان النحويون قد تكلموا في ذلك، فقالوا: اللام يُنوى بهـا التقـديم، قال الشاعر:

أُمُّ الحُلَيس لَعَجُوز شَهْرَبَة ترضى من اللّحم بِعَظْمِ الرقبَة

وكان وجه الكلام تقديم اللام: لأُمّ الحليس عجوز، وكذلك وجه الكـلام في الآية الكريمة إن حملت (إن) على معنى: نعم هذان لساحران [69]، كمـا

تقول، نعم لهذان ساحران، ونعم لمحمد رسول الله، وذكر ابن خالويه أنّ من العرب مَن يُدخل لام التأكيد في خبر المبتدأ فيقول: زيد لأخوك، واعتبرها لغة مستقيمة[70].

وقِيل إنّها جاءت على لغة بعض العرب من إجراء المثنى بالألف دائما، وهي لغة بني الحارث بن كعب كما ذكر أبو زيد الأنصاري والكسائي والأخفش والفراء [71]، وحكى أبو الخطاب أنها لغة بني كنانة [72]، يجعلون رفع الاثنين ونصبه وخفضه بالآلف، يقولون: جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، وأنشد الفرّاء عن بني الحارث قول الشاعر:

فَأَطْرق إِطْرَاقَ الشّجاع، ولو يَرَى مَسَاغًا لِنَابَاهُ الشّجَاعُ لَصَمَمَا [73]

ثم قال: وما رأيت أفصح من هذا الأسدي، كما حكى عنهم قائل هذا الشعر: هذا خط يدا أخي بعينه، وبيّن الفرّاء أنّ هذا الاستعمال وإن كان قليلا فهو أقيس، وحجّته في ذلك أنّ العرب قالوا: مسلمون، فجعلوا الواو تابعة للضمّة، ثم قالوا: رأيت المسلمين، فجعلوا الياء تابعة لكسرة الميم، فلمّا رأوا أنّ الياء من الاثنين لا يمكنهم كسرُ ما قبلها وثبت مفتوحا، تركوا الألف تتبعه فقالوا: رجلان في كل حال، وقد أجمعت العرب على إثبات الألف في كلا الرجلين، في الرفع والنصب والخفض، وهما اثنان إلاّ بني كنانة فإنّهم يقولون: رأيت كلَي الرجلين ومررت بكِلَي الرجلين، وهي قبيحة قليلة، مضوا على القياس.

وذكر النّحاس [74] أنّ النّحويين القدماء يقولون إنّ الهاء ههنا مضمرة والتقدير: (إنّه) على حذف ضمير الشأن، وخبر (إنّ) الجملة من قوله: " هذان لساحرن"، واللام في (لساحران) داخلة على خبر المبتدأ، كما يقال: إنّه زيد منطلق، وهو قول حسن لولا دخول اللام، فضعّف هذا القول، لأنّ حذف

هذا الضمير لا يجيء إلاّ في الشعر، ولأنّ دخول اللام في الخبر شاذ، وقـال الزجاج إنّ اللام لم تدخل على الخبر، لأنّ التقدير: لهما ساحران، فدخلت على المبتدأ المحذوف واستحسن هذا القول شيخه أبو العباس المبرد [75].

وذهب أبو جعفر النحاس إلى أنّ القول بأنّ هذه الآية الكريمة جـاءت على لغة بعض العرب يعدّ من أحسن ما حملت عليه الآية، إذ كانت هذه اللغة معروفة، وقد حكاها مَن يُرتضى علمُه وصدقه وأمانتـه مـنهم: أبـو زيـد الأنصاري الذي ذكر أنّه إذا قال سيبويه: حدّثني مَن أثِق به، فإنما يعنيه، وأبو الخطاب الأخفش وهو رئيس من رؤساء أهل اللغة، روى عنه سيبويه وغيره، كما قوّى النحاس مذهبه ذاك بقول سيبويه:" واعلم أنّك إذا ثنّيت الواحد لحقتـه زيادتان، الأولى منهما حرف المدّ واللّين وهو حرف الإعراب"[76]، إذا بـيّن النحاس أنّ قول سيبويه عن حرف المد واللين إنّه حرف الإعراب يُوجـب أنّ الأصل أن لا يتغير قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ لأنه جاء على أصـله لـيعلم ذلـك، وقـد قـال الله تعـالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ (المجادلة:19)، ولم يقل " استحاذ" ليدل على الأصل، إذ كان الأئمة قد رووها وتبيّن أنّها الأصل [77].

كما اختار أبو حيان الأندلسي في تخريج هذه القراءة القول نفسه وهو أنّ الله تعالى أنزل هذه الآية الكريمة بلغة حيّ من أحياء العرب [78].

أما قراءة ابن كثير وحفص عن عاصم (إِنْ هذانِّ) بتشديد نون (هذين) وتخفيف نون (إن) فالحجة فيه أَنَّ (إن) خفيفة من الثقيلة، فزال عملها، ورُدّ ما كان بعدها منصوبا إلى أصله، وهو المبتدأ وخبره، فلم يغيّر اللفظ ولا لحن في موافقة الخط [79]،وهي قراءة صحيحة، لأنّ قارئها أصلح الإعراب ولم يخالف الخط [80]،غير أنّ دخول اللام في الخبر يعترض حسن هـذه القـراءة علـى

مذهب سيبويه، لأنه يجعلها مخففة من الثقيلة ارتفع ما بعدها بالابتداء والخبـــر لنقص بنائها، فرجع ما بعدها إلى أصله.واللام–كما سبق ذكره– لا تدخل فـــي خبر ابتداء أتى على أصله إلاّ في الشعر، وأمّا عند الكوفيين فهو حسن، لأنّهم يقدّرون (إن) الخفيفة بمعنى (ما)، واللام بمعنى (إلاّ)، فتقدير الكلام عندهم: ما هذان إلاّ ساحران، ولا خلل في هذا التقدير إلاّ ما ادّعوا أنّ اللاّم تأتي بمعنـــى (إلاّ) وأنكر ذلك البصريون[81].

أمّا قراءة أبي عمرو (إنّ هذين) بتشـــديد نـــون (إنّ) وباليـــاء فـــي (هذين)– وهي قراءة عائشة والحسن والنخعي والجحدري والأعمـــش وابـــن جبير وابن عبيد [82]– فالحجة فيها ما روي عن عائشة ويحي بن يعمـــر أنّـــه لمّا رُفع المصحف إلى عثمان ط قال:أرى فيه لحناً ستقيمه العرب بألســـنتها، فكيف جاز لعثمان ط وهو إمام أن يرى لحنا فـــي المصـــحف فـــلا يغيّـــره؟ فالجواب أنّ اللحن ههنا ليس أخطاء كأن ينصب الفاعل ويرفع المفعول ونحو ذلك، وإنّما المقصود باللّحن هنا الخروج من لغة إلى لغة أخـــرى، مـــن لغـــة قريش إلى لغة غيرها، فقول عثمان ط "أرى فيه لحناً ستقيمه العرب بألسنتها"، لم يُرد به اللّحن الذي لا يجوز البتّة، ولكنّه أراد الخروج من لغة إلـــى لغـــة أخرى، لأنّ القرآن الكريم نزل بلغة قريش لا بلغة بلحارث بن كعـــب، يـــدّل على ذلك أنّ عمر بن الخطاب ط بلغه أن ابن مسعود يقرئ الناس بلغة هذيل، إذ أقرأهم قوله تعالى: ﭽ حَتَّىٰ حِينٍ ﭼ (الصافات:178) (عتّى حـــين) بالعين، فكتب إليه: أمّا بعدُ، فإذا ورد عليك كتابي فأقرئ الناس بلغة هذا الحيّ من قريش، وكلّ قد ذهب مذهبا [83].

وقال مكي بن أبي طالب إنّ حجة من قرأ بالياء أنه أعمـــل (إنّ) فـــي (هذين) فنصبه، وهو اللغة المشهورة المستعملة، لكنه خالف الخــط فضـــعف لذلك[84].

وذكر أبو زرعة أنّ النصب في هذه القراءة بالياء جـــاء علـــى لغـــة فصحاء العرب، وأبو عمرو مستغنٍ عن إقامة دليل على صحتها [85].

نختم هذا العمل بحقيقة مفادها أنّ القراءات القرآنية مرآة صادقة لمـــا كانت عليه ألسنة العرب قبل الإسلام، كما تعتبـــر أوثـــق المصـــادر اللغويـــة لدراسة اللهجات العربية، فمنهج القراءات أصح مناهج النقل اللّغـــوي لأنّهـــا تعتمد على التلقي والعرض وهما يكفلان صحة النقل ودقته، كما أنّ القـــرّاء لا يمثلون بيئاتهم اللهجية تماما، لأنّ القراءة سنة متبعة، فهي تقوم على الرواية.

ولا نقصد باللهجات العربية العاميات كما يعنيه الدارسون المحـــدثون حين يتصدّون لدرس اللهجات " العامية"، فالقراءات القرآنية لا تمثل شيئا مـــن العامية، وإنّما قصدنا العناصر التي تكوّن العربية الفصـــحى، أو الخصـــائص اللهجية التي تنسب إلى قبائل بذاتها ثم دخلت الفصحى وصارت جـــزءا منهـــا أي صار لها مستوى من الفصاحة يقرأ به القرآن الكريم وينظم به الشعر.

إنّ البحث في اللهجات العربية القديمة ليس بحثا في العاميـــات كمـــا يسبق إلى ظن بعض الذين كتبوا في هذه اللهجات، فالهمز والتسهيل أو الفـــتح والإمالة مثلا ليسا من العامية في شيء وإنما همـــا مســـتوى مـــن الفصـــاحة معروفان مقرران لدى القدماء الفصحاء.

الهوامش:

1- صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م، ج2، ص344.

وقد نصّ الإمام أبو عبيد القاسم على تواتر هذا الحديث عن النبيﷺ ، ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تصحيح ومراجعة محمد الضّباع، دار الفكر، دت، ج1،ص12.

2- ينظر: الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتل، بواعثه ومخططاته، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1387هـ- 1967م، ص 161-162.

3- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح وتحقيق أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، 1373هـ- 1954م، ص30.

4- أثر القراءات القرآنية في الفقه الإسلامي، صبري عبد الرؤوف محمد عبد القوي، رسالة دكتوراه بإشراف محمد مصطفى شحاتة الحسيني، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، 1403هـ-1983م، ص182.

5- النشر في القراءات العشر، ج1، ص20.

6- المُحْتَسب في تبيين شواذّ القراءات والإيضاح عنها، ابن جنّي، تحقيق علي النجدي ناصف والدكتور عبد الحلين النجار، القاهرة 1386هـ، ج1، ص15.

7- هو أنس بن مالك الأنصاري صاحب النبي ﷺ وخادمه، روى عنه سماعا، توفي سنة 91هـ.

8- (لَوَلَّوْاْ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ) (التوبة:57).

9- المُحتسب، ج1، ص 296.

10-وهي قراءة باقي القراء.

11-ينظر: معاني القرآن، الفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار السرور، ج1، ص 173.

12- ينظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، دار المعـــارف، مصر 1972، ص 673.

13-ينظر: معاني القرآن، الفراء، ج3، ص 242،243.

14-ينظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص 539.

15-ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (سدد).

16-ينظر: السبعة في القراءات، ص 258. والنشر في القراءات العشـــر، ج2، ص 258.

17-ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، دار الكتـــب العلميـــة، ط2، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997، ج5، ص 207، 208.

والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق محي الدين رمضـــان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط5، بيروت، لبنان، 1418هـــ- 1997م، ج1، ص 434.

18-ينظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، تحقيق وشرح عبد العـــال ســـالم مكرم، دار الشروق، ط4، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م، ص 141.

ومشكل إعراب القرآن، حققه ياسين محمد الســـواس، دار اليمامـــة، ط3، بيـــروت، دمشق، 1423هـ-2002م، ص 238.

19-ينظر: جامع البيان، ج5،ص 207.

20-ينظر: الكشاف، الزمخشري، حققه محمد مرسي عامر، راجع طبعـــة الـــدكتور شعبان محمد اسماعيل، دار المصحف، ط2، القاهرة، مصر، 1397هـ -1977م، ج2، ص69.

21- ينظر: جامع البيان، ج5، ص208، ومعاني القرآن، الأخفش الأوسط، معـــاني القرآن، حققه فائز فـــارس، ط2، الكويـــت، 1401هـــ- 1979م، ج2، ص276،

والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـــ-1996م، ج6، ص 281.

22- ينظر: إعراب القرآن، ج2،ص 70.

23- ينظر: الكشاف، ج2،ص 69، البيان في غريب إعراب القرآن، ضبطه وعلق حواشيه بركات يوسف هبّود، دار الأرقم، بيروت، لبنان، دت، ج1، ص 274.

24-القراءات القرآنية وأثرها في الدرس النحوي، عفيف دمشــقية، معهــد الإنمـــاء العربي، ط1، بيروت 1970، ص 29-30.

25-تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص 28-29.

26-ينظر: القراءات القرآنية وأثرها في الدرس النحوي، ص 20.

27-ينظر: نفسه.

28-ينظر: النشر في القراءات العشر، ج1، ص 33-34.

29-منهم الباحث ابن التواتي التواتي في رسالتة الموسومة بـــ:" القـــراءات الشـــاذة وأثرها في الدراسات النحوية والأحكام الشرعية، رسالة لنيـــل درجـــة الـــدكتوراه، إشراف سالم علوي، جامعة الجزائر، كلية الآداب، ديسمبر 2003، ص 65-66.

30-النشر في القراءات العشر، ج1، ص 27-28.

31- ينظر : جامع البيان، ج1، ص90، تفسير البحر المحيط، أبوحيان الأندلســـي، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عـــادل أحمـــد عبـــد الموجـــود والشيخ على محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـــ-1993م، ج1،ص131.

32-الأخفش الأوسط، معاني القرآن، ج1، ص 9.

33-جامع البيان، ج1،ص 90.

34-ينظر: إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، حققه الدكتور زهير غـــازي زاهـــد، عالم الكتب، ط3، بيروت، لبنان، 1409هـــ، ج1، ص169، تفسير البحر المحيط، ج1، ص 131.

35-الكتاب، سيبويه، تحقيق وشرح محمد عبد السلام هـارون، دار الجيل، ط1، بيروت، لبنان، 1411هـ-1991م، ص 329.
36-معاني القرآن، الأخفش الأوسط، ج1،ص 90.
37-الكتاب، ج1،ص 338، ينظر: إعـراب القـرآن، النحـاس، ج1، ص 169-170.
38-جامع البيان، ج1، ص 90.
39-المفضل بن محمد من أستاذة ابن مجاهد.
40-السبعة في القراء، ابن مجاهد،ص 138.

وينظر: معاني القرآن الفَراء، ج1، ص8.

41-الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص 67.
42-معاني القرآن، الأخفش الأوسط، ج1، ص 34.
43-الحجة في علل القراءات السبع، حققه علي النّجدي ناصف والدكتور عبد الحليم نجار، والدكتور عبد الفتاح شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1403هـ-1983م، ج1، ص 231.
44-تفسير البحر المحيط، ج1، ص 133.
45-الحجة في القراءات السبع، ص 67.
46-هذا البيت بلا نسبة.
47-جامع البيان، ج1، ص 147، وانظر: الحجة في علل القـراءات السـبع، ج1، ص 231-232.
48-السبعة في القراءات، ص 242.

وينظر: حجة القراءات، أبو زرعة، حققه سعيد الأفغاني، مؤسسـة الرسـالة، ط1، بيروت، لبنان، 1394هـ-1974م، ص 220.
49-معاني القرآن، الأخفش الأوسط، ج1، ص 251.

وينظر: إعراب القرآن، النحاس، ج2، ص 5، ومشكل إعراب القرآن، ص 197.

50-الحجة في القراءات السبع، ابن خالوية، ص 129.

51-حجة القراءات، أبو زرعة، حققه وعلق حواشــيه ســعيد الأفغــاني، مؤسســة الرسالة، ط1، بيروت، لبنان، 1394هــ- 1974م، ص 220.

وينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها، ج1، ص 405.

52-الحجة في القراءات السبع، ص 129.

53-معاني القرآن، الأخفش الأوسط، ج1، ص 251.

54- تفسير جامع البيان، ج4، ص 404-405.

55- إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، ج2، ص5.

56- المحتسب، ج1، ص 206.

57- ينظر: تفسير البحر المحيط، ج3، ص437.

58- حجة القراءات، ص 220، وينظر: تفسير البحر المحيط، ج3، ص437.

59- ينظر: الكتاب، ج3 من ص 63إلى ص 37(باب الجزاء).

60- ينظر: معاني القرآن، ج1، ص 316.

61- ينظر: تفسير البحر المحيط، ج3، ص 543.

62- ينظر: التبيان في إعراب القرآن، العكبري، حققه علي محمــد البجــاوي، دار الجيل، ط2، بيروت، لبنان، 1407هــ- 1987م، ج1، ص453.

63- السبعة في القراءات، ص 419.

وينظر: حجة القراءات، ص 454، والنشر، ج2، ص 220-221.

64- ينظر: تفسير البحر المحيط، ج6، ص238.

65- ينظر: إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، ج3، ص44.

66- ينظر: الكتاب، ج4، ص162.

67- هذا البيت بلا نسبة في معنى اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، حققه محمد محي الدين عبد الحميد، الدار النموذجية، صيدا، بيروت، 1411هـ-1991م، ج1،ص47.

68- ينظر: إعراب القرآن، النحاس، ج3،ص 43-44.

69- ينظر: حجة القراءات، ص455.

70- ينظر: إعراب القراءات السبع وعللها، ج2، ص 39-40.

71- ينظر: معاني القرآن الفراء، ج2، ص 183-184.

72- ينظر: إعراب القرآن، النحاس، ج3، ص45، وحجة القراءات، ص 454، ومشكل إعراب القرآن، ص439.

73- هذا البيت للمتلمّس الضبعي، أنظر: ديوانه، رواية الأشرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، شرح وتحقيق الدكتور محمد التّونخي بيروت، لبنان، 1988م، ص143 (وقد جاء بخفض نابيه).

74- إعراب القرآن، النحاس، ج3، ص 44.

75- ينظر: تفسير البحر المحيط، ج6، ص 238.

76- الكتاب، ج1، ص17.

77- إعراب القرآن، النحاس، ج3، ص 46-47.

78- ينظر: تفسير البحر المحيط، ج6، ص 238.

79- ينظر: الحجة في القراءات السبع، ص 242.

80- ينظر: مشكل إعراب القرآن، ص 440.

81- مشكل إعراب القرآن، ص 440، وينظر: تفسير البحر المحيط، ج6،ص 238.

82- تفسير البحر المحيط، ج6، ص238.

83- إعراب القراءات السبع وعللها، ج2، ص 38، وينظر: الحجة في القراءات السبع، ص 243.

84- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها، ج2، ص 100.

85- حجة القراءات، ص 454.

أصول فتاوي أبي الفضل قاسم العقباني دراسة تحليلية من خلال المعيار المعرب للونشريسي

د/ عفيفة خروبي
أستاذة بكلية العلوم الإسلامية
جامعة الجزائر1

يعتبر أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني أحد أعلام بني عقبة الذين تفتخر بهم تلمسان مهد العلم والحضارة، والذين تميزوا بعلمهم الوافر وعطائهم غير المحدود، وباشتغالهم بالتدريس حتى وفاتهم ، فخرّجوا علماء خلّدهم التاريخ، وأثروا مكتباتنا بمؤلفاتهم القاطعة النظير، والتي لا يكاد الباحث يستغني عنها،كما اشتغلوا بالقضاء والفتوى فكان منهم القضاة العدول، وقضاة الجماعة والمفتون الموثّقون، ومن بين من تخرج على يد قاسم العقباني، تلميذه أحمد بن يحي الونشريسي الذي اهتم بفتاويه وضمنّها في موسوعته المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، فكانت مع غيرها من فتاوى المعيار وثائق مرجعية تستقطب نظر الباحثين وتدعوهم إلى دراستها من جوانب عدة، فارتأيت أن أبحث في الأدلة التي اعتمد عليها أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني في فتاويه من خلال هذا الكتاب بعنوان:أصول فتاوى أبي الفضل قاسم بن سعيد العقباني دراسة تحليلية من خلال كتاب المعيار المعرب للونشريسي.

المقصود بالمصطلح:أصول الفتاوي

مفهوم الأصل لغة:

يطلق الأصل في اللغة بعدة معاني منها كونه أساس الشّيء، أي ما يستند إليه، فأساس الحائط أصله، ومنه استأصل الشّيء ثبت أصله وقوي، ثمّ كثر حتّى قيل أصل كلّ شيء ما يستند إليه. ويقال الأب أصل للولد، والنهر أصل للجدول، وهكذا؛ وجمعه أصول. وأصّلته تأصيلا جعلت له أصلا ثابتا ينبني عليه(1).

اصطلاحا:

يطلق الأصل ويراد به في اصطلاح الأصوليين معاني عدّة، منها الدّليل(2).

تعريف الفتوى لغة:

"الفتاوى" جمع "فَتوى" بالفتح للتضمّن، وتجمع أيضا "فتاوِي" بكسر الواو على الأصول وهي بمعنى الإبانة(3).

والفتوى مصدر لفعل أفتى، وأصله من الفتى وهو الشّاب الحدث الّذي شبّ وقوي(4)

وتسمى أيضا الفتيا، وفي [لسان العرب]: الفتيا: تبيين المشكل من الأحكام(5) يقال أفتى الفقيه في المسألة إذا بيّن حكمها(6).

ومـــنه قــــــــــول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿ يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ ﴾(7) ويلاحظ أن معنى "الفتوى" و"الفتيا" واحد وهو الإبانة وإن اختلف المفردان من حيث المبنى(8).

اصطلاحا:

اختلف العلماء في إعطاء تعريف موحّد لمصطلح الفتوى، بحيث يختلف التعريف بحسب النسبة التي تعرّف الفتوى على أساسها.

أما بالنسبة إلى ماهية المفتي عرفها إمام الحرمين الجويني في كتابه [البرهان] قائلا: «والمختار أنّ المفتي من يسهّل عليه درك أحكام الشّريعة»[9].واختار ذهب شهاب الدين القرافي في كتابه [الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام] القول: «أنّ المفتي من يخبر عن مقتضى الدّليل عنده، فهو كالمترجم عن الله»[10] ووضح في [الفروق] أيضا: «الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام وإباحة».[11] وجعل أبو إسحاق الشاطبي المفتي قائما مقام النبي ﷺ من حيث كونه نائبا عنه ﷺ في تبليغ الأحكام إذ قال: «فالمفتي مخبر عن الله كالنبي»[12].

أما البرزلي عرف المفتي" في [نوازله] قائلا: «المفتي هو الفقيه، وهو العالم بالأحكام الشرعية الفرعية على أدلّتها التفصيلية بالاستدلال»[13]

أما تعريفها بالنسبة إلى الأمر المفتى فيه:

قال الجويني أنّ الفتوى هي مناط الأحكام، وملاذ الخلائق في تفاصيل الحلال والحرام[14].

وقال ابن الصلاح: «...ولذلك قيل في الفتوى إنّها توقيع عن الله تبارك وتعالى»[15].

و عرّف الحطاب الإفتاء بأنه: «الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام»[16].

وذهب ابن حمدان الحرّاني إلى أنّ الفتوى هي «التمكن من معرفة أحكام الوقائع شرعا بالدّليل»[17].

وعليه لا تخرج هذه التعاريف عن معنى واحد و هو تبيين حكم الله تعالى في أمر من الأمور، وأن اختلافات العلماء إنما بنيت على نسبة التعريف، لذلك يمكننا أن نجمع معنى "الفتوى" في كل نسبة إلى ما يلي:

إنّ الفتوى هي الإخبار عن حكم الله تعالى في أمر من الأمور الشّرعية بدليل شرعي دون إلزام.

إنّ القائم على الفتوى هو المفتي الذي يقوم مقام النبي × في التبليغ عن الله تعالى، فهو المبين لحكمه تعالى.

و أنسب التعاريف للفتوى بهذه المعاني المذكورة هو: "الفتوى بمعنى الإبانة". ويكون حينئذ المقصود من أصول الفتاوى:«الأدلّة والقواعد التي يبني عليها الفقيه رأيه وهو يخبر سائله عن حكم الله تعالى في أمر من الأمور الشّرعية دون إلزام منه».وعليه فما هي الأصول التي استند إليها أبو الفضل قاسم العقباني في الفتاوى التي أجاب عليها والتي ضمنها تلميذه أحمد بن يحي الونشريسي في موسوعته المعيار المعرب؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من التعريف بهذه الشخصية،فمن هو أبو الفضل العقباني وماهي مكانته العلمية ثم ما هي أصول فتاويه؟

<u>ترجمة أبو الفضل العقباني</u>[18]

هو قاسم بن سعيد بن محمد العقباني، نسبة لعقبان وهي قرية من قرى الأندلس[19]، التّلمساني المغربي المالكي، الإمام أبو الفضل وأبو القاسم، قاضي الجماعة بتلمسان، قال في حقه تلميذه محمد بن العباس التلمساني«: مفتي الأمة، علامة المحققين وصدر الأفاضل المبرزين، آخر الأئمة.» [20] وحلاّه القلصادي قائلا«: الإمام الفقيه ملحق الأصاغر بالأكابر العديم النظراء والأقران، المرتقي درجة الإجتهاد بالدليل والبرهان...انفرد بفني المعقول

والمنقول،واتحد في علمي اللسان والبيان، وهو في ما عدا ذلك يفوق الصور ويفيض على مزاحمته البحور.» [21]ووصفه المازوني بكونه شيخ الإسلام على الأعلام العارف بالقواعد والمباني[22] ونعته التنسي قائلا:« وحيد دهره وفريد عصره» [23] وقال في [المعيار المعرب]: « ...فاتح أقفال معضلات المعاني... » [24]ووصف أيضا بأنه مفتي الأنام القدوة العارف[25].

كان الشيخ أبو الفضل ذا أبهة وبهاء وسمت وكانت أخلاقه حسنة قل أن يرى الراءون مثلها،ولي القضاء بتلمسان في سن مبكرة، وعكف على تدريس العلوم كالفقه فأكب على تدريس مختصر المدونة لابن أبي زيد ومختصر خليل وبعض مختصر والده في أصول الدين [26]

بل حتّى قيل عنه بلغ درجة الاجتهاد، كما كانت له اختيارات خالف فيها المذهب المالكي، **ونازعه في كثير منها بعض العلماء**[27].

رحل إلى الحج سنة830هـ، توفي رحمه الله في الرّابع والعشرين من ذي القعدة من سنة أربع وخمسين وثمانمائة (854هـ) عن سن عالية، صلّي عليه في الجامع الأعظم، وحضر جنازته السّلطان فمن دونه. [28]

<u>شيوخه</u>

تتلمذ الشيخ أبو الفضل قاسم العقباني عن:

1/ والده: **سعيد بن محمد بن محمد العقباني التلمساني** وهو فقيه متفنن في علوم شتى ولي القضاء ما ينيف عن أربعين سنة، فولي قضاء الجماعة ببجاية أيام السلطان أبي عنان وولي قضاء تلمسان سنوات طوال،وقضاء سلا ومراكش وقيل عنه رئيس العلماء والعقلاء [29] **توفي رحمه الله سنة811هـ.**

2/**وأخذعن ابن حجر** واستجازه فأجازه. [30]

وهو الإمام العلامة أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حجر الشافعي تولى القضاء وخطابة الجامع الأزهر ودرس التفسير والحديث والفقه له مصنفات كثيرة في فنون شتى حيث كان مشتغلا بالتصنيف. [31]

3/ **البساطي**[32] وهو محمد بن أحمد أبو عبد الله الطائي ولد ببساط من أعمال مصر، تولى القضاء بالديار المصرية عشرين سنة، كان ضليعا بالفقه و العربية واللغة وعلوم شتى، كان رحمه الله قبلة للأئمة من سائر المذاهب يأخذون منه .

تلامذته

1- **أبو عبد الله محمّد بن العباس بن محمد بن عيسى العبادي، المشهور (بابن العباس)**[33] **المتوفى سنة 871 هـ**: وهو أحد أكابر الأئمة بتلمسان، وأحد أوعية العلم بها، قال فيه أبو العباس الونشريسي: «...شيخ المفسّرين والنحاة العالم على الإطلاق»[34]

كان ابن العباس فقيها نظارا متفننا في العلوم، وصف في كتاب [رحلة القلصادي] بأنه: «الفقيه الإمام سيدي محمد بن العباس، متفنن في العلوم»[35]. وقال ابن غازي عن أحد شيوخه إنه قال: «... وجالسته في مهمّات من مسائل الفقه فرأيت حوصلة مملوءة الجواب (وفي عبارة) رأيت دخلته مملوءة الجواب»[36] وقد أخذ عن أكابر شيوخ تلمسان وفقهائها كالقاسم العقباني، له تآليف جمّة . توفي في ثامن عشر ذي الحجة بالطّاعون سنة ثمانمائة وواحد وسبعين (871هـ)[37].

2- **أبو عبد الله ابن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني**: هو أحد روّاد المدرسة العقبانية بتلمسان حفيد أبي الفضل قاسم العقباني، عالم رّحالة وإمام

وقاض، ولي قضاء الجماعة بتلمسان وأخذ عن جدّه أبي الفضل وغيره [38]، قيل عنه إنه كان فقيها عارفا بالنوازل ذا ملكة في التصــوّف[1]. توفـــي في الثالث والعشــرين مــن ذي الحــجة ســنة إحدى وسبعين وثمانمائة (871هـ)[39].

3- **أبو سالم إبراهيم بن الشيخ الإمام قاسم بن سعيد العقباني**[40]:

كان قاضيا للجماعة بتلمسان، وهو ابن الشيخ قاسم العقباني، ولد سنة ثمانية بعد الثمانمائة[41]، حصّل وبرع وأفتى، وتولّى القضاء بعد عزل ابن أخيه محمد بن أحمد، له ، توفي عن ثمانين سنة خلت بعد الثمانمائة – (880هـ)[42].

4- **أبو زكرياء المازوني**

هو أبو زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني، قاضي مازونة ابن القاضي أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي، كان حافظا لمسائل المذهب، أخذ وتفقّه بقاسم العقباني، وغيره؛ ألّف كتابه المشهور في النوازل المشهورة والتي بها فتاوي المتأخرين من علماء تلمسان، وبجاية، وتونس، وغيرهم، توفي بتلمسان في 883هـ.[43]

5- **أبو العباس أحمد بن محمد بن زكري المانوي**[44] هو علاّمة تلمسان ومفتيها، الحافظ المتفنن، الأصولي البياني،كان في ابتداء أمره حائكا يعمل بنصف دينار، وأخذ ابن زكري عن الإمام قاسم العقباني وغيره، وأخذ عنه ثلّة. له تآليف منها: ما ألّف في مسائل القضاء والفتوى، [45] توفي في صفر سنة تسع وتسعين وثمانمائة (899هـ) بتملسان[46].

6- أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن الخطيب المشهور بابن مرزوق الكفيف[47]

كان إماما صالحا من أهل تلمسان، وصفوه بأنه المحدّث، المسند الرّواية[48]، أخذ عن ثلّة من العلماء على رأسهم والده المعروف بالحفيد، وأجازه ما يجوز له وتفقّه عليه[49]، أخذ عن الإمام قاسم العقباني وغيره مشافهة وإجازة[50] و ولد غرّة ذي القعدة عام أربع وعشرين وثمانمائة (824هـ) وتوفي في شوال عام أحد وتسعمائة (901هـ)، كان آخر حفّاظ المغرب[51].

7_**أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي التلمساني** هو العلاّمة المصنف الأبرع،كان من كبار العلماء الرّاسخين والأئمّة المحقّقين، [52]حامل لواء المذهب على رأس المائة التاسعة، وإمام المغرب والمشرق ، كان رحمه الله متبحّرا في مذهب مالك، عارفا بأصوله وفروعه، كثير الاطّلاع والحفظ والاتقان...»[53].أخذ عن ثلة من العلماء منهم الشيخ أبو الفضل، له تصانيف عديدة في الفقه والأصول، في السياسة الشرعية، في علم الوثائق وفي العروض. له فتاوى خاصة ضمنها في كتابه المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب الذي اشتهر به، توفي رحمه الله سنة 914هـ.

<u>آثاره العلمية</u>

لقد ذكر علماء التراجم لأبي الفضل العقباني مؤلفات أشهرها:

1/كتاب الفرائض في الحساب ذكره أحمد بن قاضي في كتابه لقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد . [54]

2/تعليق على المختصر الفرعي لابن الحاجب المالكي. [55]

3/أرجوزة في التصوف، تتعلق باجتماع الصوفية على الذكر وغيره. (56)

أصول فتاوى العقباني

لقد استند العقباني في فتاويه إلى الأصول العامة التي يشترك فيها مجتهدي المذاهب في إصدارهم الفتاوي، واستخراجهم الأحكام الفقهية العملية من أدلتها التفصيلية، أي أبواب أصول الفقه التقليدية، التي تناولها الأصوليون بمختلف مدارسهم في مصنفاتهم .

و استدل بالأصول الخاصّة،التي اختص بها المذهب المالكي دون غيره من المذاهب، أو أنه اشتهر بها أكثر من غيره، عندما يوجد من يقول بها من الفقهاء والأصوليين، واستدل كذلك بالتخريج على نصوص المذهب وبالقياس على النوازل المشاكلة وبالتخريج أيضا على الأقوال المعتمدة في المذهب.

أما الأصول العامة:

فلقد استدل العقباني بالأدلة المتفق عليها والمختلف فيها كالآتي:

أولا:القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة:

استند العقباني إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع والسنة النبوية الشريفة باعتبارها المصدر الثاني في مواضع عديدة من فتاويه، أذكر منها على سبيل المثال:

1/جوابه على سؤال ورد عليه من تلمسان عن يهودي سبّ المسلمين بأن _لا أصل لهم ولا حسب ولانسب_ وثبت عليه ذلك بشهود عدول، فأجاب بضربه ضربا موجعا، وسجنه سجنا طويلا في القيد، لأن المقالة لم تتضمن سب النبؤة ولا في شيء من حرمتها، إلا إن أسلم أقيل لقول الله تعالى: « **قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**» (57)

وبقوله عليه الصلاة والسلام: « **من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه.**»[58]

وقوله صلى الله عليه وسلم :« **سباب المسلم فسوق وقتاله كفر.** »[59] وقوله أيضا:« **لا تسبوا الأموات فيوذوا الأحياء.** » [60]

2/ استدلاله بهما إثر جوابه على سؤال ورد إليه عمن حضرته الوفاة ودفع صندوقا لأمين وأوصاه أن يعطيه لابن أخيه عند قدومه وانتظاره لمدة عامين وإلا يوزع على الورثة، فقدم ابن الأخ قبل مضي المدة، وتحصل على الصندوق، إلا أن الورثة نازعوه وطلبوا أن يوزع على كل ذي حق، لأنه مراد الميت الحقيقي من الوصية، أجاب_رحمه الله_ بأن لاحق لهم لأن الموصي قصد بلفظ العطاء التمليك كما هو معلوم في لغة العرب وظاهر في قوله تعالى: « **فأما من أعطى واتّقى**»[61] **وقوله «ولسوف يعطيك ربك فترضى»**[62]

وفي قول المصطفى عليه الصلاّة والسّلام : « **المكثرون هم المقلّون يوم القيامة إلاّ من أعطاه الله خيرا فسمح فيه بيمينه وشماله وبين يديه وورائه.**»[63] وعنه صلّى الله عليه وسلم : «**وأعطيت الشفاعة.**» قال: (كلّ ذلك بين أن الإعطاء فيه التمليك.) [64]

ثانيا: العرف والعادة

1/استدل أبو الفضل قاسم العقباني بالعرف في فتاويه باعتباره دليلا من الأدلة المختلف فيها فظ بين العلماء في نفس المسألة السابقة قائلا: إنما يراد بلفظ الإعطاء في جميعه حصول ملك الشيء للمعطى له والعدول عما شهدت به اللغة حسبما استعمله الوحي والنبوءة وشهدت به الأعراف السابقة واللاحقة لا يصح ولا يسوغ. [65]

2/استدل بالعرف أيضا في سؤال وجه إليه في البيع، عن رجل اشترى **دارا من آخر واشترط البائع من المشتري عند التبايع أن تكون الدار_قفة من تراب_ فقبل المشتري بالشرط ،ثم وجد بالدار المذكورة عيوبا فهل له القيام على البائع؟**

فأجاب :إن كان قيام المشتري في غير وهن البناء وضعفه مما لم يشترط عليه صح له،أما ما اشترط عليه فلا يقوم به،أما ماوقع من لفظ البائع _قفة من تراب_إذا كان أهل العرف يستعملونه على كون الجدران والبنية واهية قد قاربت السقوط كان اشتراطا مستقيما، وإن كانوا يستعملونه تلفيقا وحيلة في التبري من عيب لايعلم لم يعتبر. (66)

3/ واستدل بالعرف كذلك في مسألة من العمرى المعقبة بالحربيين من أهل فاس قائلا: فتحصل أن العرف صاحب المرجع... (67)

ثالثا: المصلحة

استدل أبو الفضل العقباني بدليل المصلحة في الإجابة عن سؤال وجه إليه _رحمه الله_ عن وصي اليتيم هل يجوز له أن يعطى الأجرة على تعليم اليتيم أم لا؟أجاب بجواز إعطاء الأجرة على تعليم اليتيم كتاب الله إن رأى له المصلحة في ذلك ويعطي من المال الذي بيده. (68)

أما الأصول الخاصة

اعتمد قاسم العقباني من جملة الأصول الفقهية الخاصّة بالمذهب المالكي على أصلين، هما "أصل ما جرى به العمل والمبني على المصلحة والعرف ومبدأ سد الذرائع، و"أصل الأخذ بالأحوط" المبني كذلك على مبدأ سد الذرائع.

كما استدلال بقاعدة فقهية ، باعتبارها مصدرا من مصادر التشريع، وباعتبار القاعدة الفقهية حجة شرعية.

واستدل بالتخريج على نصوص المذهب وذلك بالاستدلال بما ورد في المذهب المالكي من أقوال معتمدة، فاستدل بالقول المشهور شأنه شأن كل المقلدين في المذهب المالكي. وخرّج على قول الإمام مالك في [المدوّنة] .

من الأصول الخاصة التي اعتمد عليها العقباني كذلك "القياس على النوازل"، وهو أصل اعتمده متأخرو الفقهاء والمفتين في المذهب المالكي، فقد أجاب عن نازلة معروضة عليه وقاسها على نازلة لابن رشد.

أولا: أصل ما جرى به العمل(69)

استدل أبو الفضل بأصل ما جرى به العمل في غيرما مسألة منها:

1/ ما ورد إليه حول خلع الأب على ابنته الباقية تحت نظره ، فأجاب أن الذي مضى عليه العمل أن خلع الأب على ابنته المدخول بها، الباقية تحت نظره لا يمضي عليها إلا ان يكون إسقاط لصداقها بموافقتها، وإن كان بغير إذنها كان بها مطالبة الزوج بصداقها. (70)

2/ كما استدل بالأصل مجيبا عن مسألة من الحبس قائلا:وبهذا أدركنا الشيوخ يفتون وعليه العمل في حبس بلدنا. (71)

ثانيا: الأخذ بالأحوط(72)

استدل أبو الفضل بأصل الاحتياط مجيبا عن سؤال حول استفسار شهود الاسترعاء هل هو من حق القاضي أو من حق المشهود عليه؟ فأجاب أن الاستفسار لاحق للمشهود عليه فيه وإنما الحق والنظر فيه للقاضي، ثم بين وجه مسألة الشاهد في هذا وقال:فإن أجاب بما رفع الاحتمال انتفى، وإلا استجد الحاكم وغيره من أهل المعرفة السؤال عما بقي عليه من إشكال، وعلى القاضي أن يسأل الشاهد أن يذكر ما شهد به عند مرضيين بالدين والمعرفة، وهذا القول وإن لم يكن مشهورا، فسد باب التهمة والأخذ بالأحوط أولى ولهذا يستبين لك أنه لا حق للمشهود عليه في استفسار في وجه. (73)

ثالثا: مشهور المذهب (74)

اعتمد العقباني على مشهور المذهب في استدلالاته، وخالفه في مسألة بيع المظغوط وصرح بتجاسره على مخالفته للضرورة. (75)

مواطن استدلاله بمشهور المذهب:

1/ إجابته عن سؤال حول بيع لحم شاة أضحية ذبحت قبل يوم العيد لمرضها فأجاب بالجواز في المشهور . (76)

2/استدل بوجوب الكفارة على من لم ينو الصوم ونوى الفطر في رمضان لكنه لم يفطر على مشهور المذهب. (77)

3/ استدل بالمشهور كذلك في سؤال وجه إليه من مدينة فاس، عن رجل توفي وورثه أخ له شقيق، علما أنه كان في حياته بعيدا ومنافرا له، ولما توفي وجد في أغراضه وثيقة تشهد بمبلغ من الذهب على وجه السلف، وآخر على وجه التمني، لأقرباء له كان يعيش معهم ويلاطفهم في حياته، فهل يحكم على الوارث بإعطاء المبلغ المذ كور للمشهود لهم أم لا؟علما،أن المكتوب الموجود كان تاريخه قبل تاريخ موته بسنين كثيرة، فأجاب _رحمه الله_بمشهور المذهب في أن الاعتراف للصديق الملاطف _والوارث أخ بل أب_ مردود، ولاعمل عليه، و لو لم يكن بين الوارث وموروثه عداوة، فكيف وبينهما المنافرة والمباعدة.(78)

رابعا: استدلاله بقول الإمام مالك في المدونة وبنصوص المدونة

استدل أبو الفضل بهما في المسائل التالية:

1/فيمن تيقن بالطلاق وشك في عدده ،استدل بقول مالك :ومن لم يدر كم طلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا فهي ثلاث، فإذا ذكر في العدة أنها أقل فله الرجعة، وإن ذكر ذلك بعدها كان خاطبا ويصدق. (79)

2/ واستدل بقول الإمام مالك في المدونة إثر سؤاله عن حكم الصلاة في الجامع المبني بالقهر والغصب، فأجاب أن لا أثر لذلك في عدم صحة الجمعة وغيرها في هذا الجامع فالصلاة تصح فيه كيف لا وهي تصح في الأرض المغصوبة. (80)

3/إثر سؤاله عن مدى جواز مصالحة كبير البلد للمغيرين على مال يدفعه لهم، ويرجع

به على أهل البلد خوفا من فسادها ثم هل له بمطالبة أصحاب الخزائن و الأمتعة بما ينوبهم من الغرامة في ذلك ؟أجاب العقباني بالجواز مستدلا بما ورد في كتاب الحمالة من المدونة. (81)

خامسا:استدلاله بالقياس على النوازل

لقد استدل أبو الفضل العقباني بالقياس فيمن أشهد أنه تصدق على شخص واشترط أن لا يصرح بالإشهاد إلا بعد موته على مسألة مماثلة أفتى فيها ابن رشد قائلا:فتأمل هذه المسألة وجوابها ...فمسألة السائل أحرى بها.[82]

سادسا:استدلاله بالقواعد الفقهية

استدل أبو الفضل قاسم العقباني بقاعدة فقهية، باعتبار القاعدة الفقهية حجة شرعية، في سؤال عمن هربت زوجته لدار أبيه فحلف بالحرام حتى تخرج وحلف أبوه بالحرام لا خرجت قائلا: قد تقرر من القاعدة الفقهية أن البساط إنما يقدم على النية في القضاء إذا كان بينهما التباين والتنافر وأما إذا كان بينهما اتحاد واتفاق فالعمل على النية وفاقا لمساعدة البساط، فما يناسب أن يحلف هنا إلا من خروج المعنية مع زوجها لا الخروج مطلقا، فقد بر بكونها لم تخرج معه فينزل بها بأسه وأخرجها مع غيره. 83)

هذا و تجدر الإشارة إلى أن العقباني ترك الاستدلال لبعض إجاباته في بعض الفتاوي كما فعل في الأجزاء:4/ 290 و293 و 294 و296 و297 و298 و131/6 وغيرها وذلك إما لبداهة السؤال أو تأكيد جواب غيره.

لقد امتازات أجوبة العقباني بالدقة والاختصار تارة، وبالتفصيل والتحليل والتحقيق وذكر الخلاف تارة أخرى، التزم في معظمها بأصول المذهب المالكي كما هو شأن المقلدين في المذهب، كما تميزت فتاويه بالتوثيق والإشهاد عند الانتهاء منها من طرف أعلام الفقه والقضاء كالمغيلي وعبد الرحمان العقباني وغيرهما، وهو سبيل من سبل تنظيم الفتوى اعتمده فقهاء الغرب الإسلامي آنذاك(84)

لقد حوى المعيار المعرب كما هائلا من الفتاوى الفقهية التي تعبر عن الواقع الحي الذي عايشه المجتمع الجزائري بصفة خاصة والمغربي بصفة عامة، في حقبة تاريخية أقل ما يقال عنها أنها تميزت بالخصوبة من حيث الحراك العلمي والفقهي والذي يعتبر أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني علما من الأعلام الذين ساهموا فيه وأثروه وغيره كثيرون.

الهوامش

(1) معجم مقاييس اللّغة لأحمد بن فارس: 109/1، تحقيق وضبط عبد السّلام ومحمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ، والمصباح المنير للفيّومي: ص.6، مكتبة لبنان، 1990م.

(2) التّقريب والإرشاد للباقلاني: 171/1، مؤسّسة الرّسالة، الطبعة الثانية، 1418هـ-1998م، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري: 19/1، دار الفاروق الحديثية للطباعة والنشر: الطبعة الثانية: 1416هـ-1995م، البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني: 78/1-79، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب، الطبعة الثالثة، 1420هـ-1999م؛ ا مفتاح الوصول في علم الأصول للشّريف التّلمساني: ص.9-10، مكتبة الكلّيات الأزهرية.

(3) مختار الصّحاح:ص 315 والمصباح المنير: ص175.

(4) القاموس المحيط للفيروزآبادي: 375/4، دار الجيل.

(5) لسان العرب لابن منظور: 183/10، تحقيق علي شبيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1/ 1998م.

(6) معجم مقاييس اللغّة: 474/4.

(7) سورة النّساء/ الآية 176.

(8) لسان العرب: 183/10.

(9) البرهان: 870/2.

(10) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام لشهاب الدّين القرافي: ص.50، تحقيق أبو بكر عبد الرّزاق، المكتب الثّقافي للنّشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

([11]) الفروق للقرافي: 53/4، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م.

([12]) الموافقات في أصول الشّريعة لأبي إسحاق الشّاطبي: 244/4-245، تحقيق عبد الله درّاز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

([13]) فتاوى البرزلي المسمى جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام لأبي القاسم البرزلي: 62/1، تحقيق محمد لحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي:2002م.

([14]) البرهان: 869/2.

([15]) أدب المفتي والمستفتي لابن الصّلاح: ص74، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر: دار الوفاء، المدية، الجزائر.

([16]) مواهب الجليل: 32/1، دار الرشاد الحديثية، الدّار البيضاء، الطبعة الثالثة: 1412هـ-1992م.

([17]) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لأحمد بن حمدان الحراني: ص4، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة:1404هـ-1984م.

([18]) نيل الابتهاج: ص.135، جذوة الاقتباس: ص.81، الشجرة: ص.274، البستان: ص.53، تاريخ الجزائر العام 76/3.

([19]) الوفيات :ص137.

([20]) البستان:ص147.

([21]) رحلة القلصادي لأبي الحسن علي القلصادي تحقيق محمد أبو الأجفان ص107/106 الشركة التونسية للتوزيع 1978م.

([22]) البستان ص148.

([23]) المرجع السابق نفسه ومعجم أعلام الجزائرص237.

([24]) المعيار المعرب: 360/1.

([25]) نيل الابتهاج: ص.365، شجرة النور الزكية: ص.253، الضّوء اللامع: 181/6، ومعجم أعلام الجزائر: ص.237.

([26])رحلة القلصادي:ص107.

([27])انظر: الفكر السّامي: 305/4، شجرة النور الزكية: 255/1، تعريف الخلف: ص.90، ومعجم أعلام الجزائر: ص.237.

"([28]) رحلة القلصادي: ص.106، نيل الابتهاج: ص.365-366، وتعريف الخلف: ص.91.

([29]) البستان :ص 106 ،شجرة النور الزكية: 255/1.

([30]) البستان ص 148ومعجم أعلام الجزائرص237 .

([31]) رحلة القلصادي:ص153.

([32]) البستان:ص148و الفكر السامي4:ص305.

([33]) وفيات الونشريسي: ص.148، فهرس المنجور: ص.50، نيل الابتهاج: ص.547، جذوة الاقتباس: ص.81، شجرة النور الزكية: 264/1، ودراسة حول الأعلام المذكورين في إجازة الفاسي: ص.124.

([34]) وفيات الونشريسي: ص.148.

([35]) رحلة القلصادي: ص.109.

([36]) نيل الابتهاج: ص.547، والبستان: ص.223.

([37]) الوفيات: ص.148، لقط الفرائد: ص.262، نيل الابتهاج: ص.547، شجرة النور الزكية: 264/1.

([38]) نيل الابتهاج: ص.547-548، البستان: ص.224.

([39]) وفيات الونشريسي: ص.148، درة الحجال: ص.298، لقط الفرائد: ص.26، نيل الابتهاج: ص.548، والبستان: ص.224.

([40]) وفيات الونشريسي: ص.149، نيل الابتهاج: ص.552، درّة الحجال: ص.299، شجرة النور الزكية: 264/1، تعريف الخلف: 128/9، والبستان: ص.236.

([41]) الوفيات: ص.150.

([42]) نيل الابتهاج: ص.65، شجرة النور الزكية: 265/1، والبستان: ص.57.

([43])انظر ترجمته في: وفيات الونشريسي: ص.150، نيل الابتهاج: ص.637، شجرة النور: 265/1، تعريف الخلف: 189/1، وتاريخ الجزائر العام: 268/2.

([44]) فهرس المنجور: ص.51، سلوة الأنفاس: 154/2، وفهرس الفهارس: 435/2.

([45]) درّة الحجال: ص.42.

([46]) وفيات الونشريسي: ص.153، نيل الابتهاج: ص.130، لقط الفرائد: ص.274، درّة الحجال: ص.42، شجرة النور الزكية: 267/1، والبستان: ص.41.

([47]) نيل الإبتهاج: ص.135، فهرس المنجور: ص.50، جذوة الاقتباس: ص.81، سلوة الأنفاس: 154/2، فهرس الفهارس: 438/2.

([48]) نيل الإبتهاج: ص.574، شجرة النور الزكية: 268/1، والبستان: ص.250.

([49]) نيل الإبتهاج: ص.574، نفح الطّيب: 419/5، شجرة النور الزكية: 268/1، والبستان: ص.250.

([50]) مشافهة لمحمد بن قاسم المشدالي، وأبي زيد الثّعالبي، وإجازة لابن حجر العسقلاني، وكانت الإجازة مكاتبة وكان ذلك عام 826هـ، مع أولاد بن مرزوق، انظر في ذلك: المصادر نفسها.

([51]) وفيات الونشريسي: ص.154، لقط الفرائد: ص.275، نيل الابتهاج: ص.574، نفح الطّيب: 420/5، البستان: ص.251، ودرّة الحجال: ص.223.

([52]) دوحة الناشر: ص.47و فهرس المنجور: ص.50

([53]) سلوة الأنفاس: 154/2.

([54])لقط الفرائدص253.

([55])البستان:ص 148 ومعجم أعلام الجزائر ص237.

([56])المرجع نفسه.

([57])الاية 38 من سورة الأنفال.

([58]) أخرجه مسلم من حديث أبي معاوية انظر:صحيح ابن حبان باب ذكر إثبات نزول السكينة عند قراءة المرء:46/3حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط مؤسسة الرسالة بيروت ط1198م

([59])أخرجه البخاري باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لا يشعر19/1 انظر الجامع المسند الصحيح تحقيقمحمد زهير بن ناصر الناصردار طوق النجاة ط1،1422ه.

([60])المعيار المعرب 400/2إلى412:.

([61])الآية 5من سورة اليل.

([62]) الآية5من سورة الضحى.

([63]) أخرجه البخاري في الصحيح بلفظ:إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا،فنفح فيه يمينه وشماله وبين يديه ووراءه،وعمل فيه خيرا الصحيح95/8رقم6443.

([64])المعيار المعرب: 186/5_187، وفي مسألة أخرى 14/11و81/11..

([65])المعيار المعرب: ج5ص187.

([66])المعيار المعرب:132/.6.

([67])المرجع السابق: 321/7..

([68])المرجع السابق: 434/9.

([69])العمل مصدر عَمِل بفتح العين وكسر الميم يعمل عملا وجمعه أعمال، هو عام في كلّ فعل يفعل، ويطلق كذلك على المهنة تعريفه اصطلاحا:نقل عن أبي الخيرات الرمّاصي أنه عرّف قاعدة العمل قائلا: «حكم الأئمة بالقول واستمرار حكمهم». معجم مقاييس اللّغة: 145/4، لسان العرب: 400/9، القاموس المحيط: 22/4، والمصباح المنير: ص.163و فتح الجليل الصمد: ص.6.

([70])المعيار المعرب:317/4.

([71])المرجع السابق:383/7_384.

([72])الاحتياط لغة: من حاطه يحوطه حوطا بمعنى: صانه ورعاه، واحتاط للشيئ افتعال، وهو طلب الأحوط بمعنى الأخذ بأوثق الوجوه، واحتاط الرّجل أخذ في أموره بالأحزم، واحتاط لنفسه أخذ بالثقة، ومنه قولهم: (افعل الأحوط) بمعنى افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التّأويلات، والحوطة والحيطة والاحتياط بمعنى واحد.واصطلاحا:

عرّفه القاضي أبو البقاء الكفوي قائلا: «الاحتياط هو فعل ما يتمكن به من إزالة الشك، وقيل التحفّظ والتحرّز من الوجوه كلّها لئلا يقع في مكروه... وقيل هو

الأخذ بالأوثق من جميع الجهات...» انظر: مختار الصحاح: ص.115، لسان العرب: 395/3، القاموس المحيط: 368/2، والمصباح المنير: ص.60 و الكلّيات للكفوي معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ص.56، مقابلة وإعداد عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية: 1419هـ‍ـ1998م.

([73])المعيار المعرب:172/10.

([74])المشهور لغة: ورد في [القاموس المحيط]: «الشّهرة بالضمّ ظهور الشيء في شـنعة، ويقال شهره واشتهره فاشتهر والشّهير المشهور (المعروف بالمكان)».

أمّا في الاصطلاح فقد اختلف متأخّرو المذهب في تفسيره إلى أقوال:

1/ المشهور: هو ما قوي دليله، فيكون بمعنى الراجح.

أُثر هذا المعنى عن ابن خويز منداد في كتابه [الجامع لأصول الفقه] هذا وذكر ابن راشـد أن ما يعكرّ القول بأنّ المشهور ما قوي دليله أنّ الأشياخ ربما ذكروا في قولهم أنه المشـهور ويقولون إن القول الآخر هو الصّحيح، بمعنى إذا تقرر أن المشهور ما قوي دليله فكيف يكون غيره أصح منه؟

2/ المشهور هو ما كثر قائلوه.

3/المشهور هو قول ابن القاسم في [المدوّنة]: قال ابن فـرحون في [تبصرة الحكّام]: «إنّ قول ابن القاسم هو المشهور في المذهب إذا كان في [المدوّنة]، والمشهور في اصطلاح علماء المغاربة' هو مذهب [المدوّنة]؛ والعراقيون' كثيرا ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور ويشهّرون بعض الرّوايات والذي جرى به عمل المتأخّرين اعتبار تشهير ما شهّره المصريون' والمغاربة' وزاد بعض الفقهاء عبارة (الأشهر) في مقابل (المشهور) وهو يفيد تعيين المشهور الذي هو مذهب [المدوّنة] وأنّ القول الثّاني شهّره بعض الأئمّة» انظر: لسان العرب: 226/7،

والقاموس المحيط: 66/2و كشف النّقاب الحاجب: ص.62_63، تبصرة الحكام: 50/1، المعيار المعرب: 37/12 وقال فهو المشهور في المشهور، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير لمحمّد الدّسوقي: 20/1، شرح منح الجليل على مختصر خليل لمحمدّ علّيش: 9/1، مكتبة النّجاح: طرابلس ليبيا، والجواهر الثمينة: ص.288 وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ محمد علّيش: 73/1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، وأولاده بمصر: 1378هـ-1958م.

([75])المعيار المعرب:40/6_41.

([76])المرجع السابق:37/2.

([77])المرجع السابق:377/10_378.

([78])المعيار المعرب:172/10.

([79])المرجع السابق:279/4.

([80])المرجع السابق:186/1.

([81])المرجع السابق:504/2_505.

([82])المرجع السابق:31/6_32.

([83])المرجع السابق:303/4_304. البساط حالة تتقدم الحلف، تختلف صورها.أنظر قواعد الفقه للمقري:210/1تحقيق محمد الدردابي1980م،لم أجد القاعدة المذكورة أعلاه بلفظها في كتب القواعد الفقهية وإنما بمعنى قريب في القواعد للمقري:السبب المثير لليمين يقوم مقام النية عند عدمها، فيقدم على اللفظ تخصيصا وتعميما.القواعد209/1القاعدة462 وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير :139/2دار إحياء الكتب العربية.

([84])المعيار المعرب:384/7 و377/10_ 378 و281/4.

صور التوظيف اللغوي في ضوء الدراسة النحوية عند الزمخشري

د / عاشور مزيلخ
جامعة الجزائر1

تمهيد:

القراءة الواعية للتراث والاستفادة منه لا مناص منها، فهي تعين وتساعد في اكتشاف وثراء النص اللغوي، للقبض عن المدلولات الكامنة وراء الظاهر، كما أننا لا ننكر ما للقدامى من فضل في إثراء الدراسات الدلالية، لمعرفة وظيفة اللغة وكيفية توظيفها، وسؤالنا هل كانت اهتمامات القدامى في دراساتهم اللغوية، مجرد وصف للدور الأساسي والمستوى السطحي للأداء، من حيث تصاقب الألفاظ على الحروف، وكذا بالنسبة لأصواتها وحركاتها ؟ دون التغلغل في الوجوه التي من اجلها، اختير لكل لفظ في موضعه، فجاءت الجملة موافقة للمعنى في حسن توظيف للغة ؟ وهل التوظيف الجيد للكلمة كافٍ لإعطاء قيمتها الحقيقية ؟ أم أن التركيب هو من يكسبها روحا بفضل السياق الذي توجد فيه ؟

وعلى هذا التصور نناقش فكرة التوظيف اللغوي وتجسيده في علوم مختلفة، في ضوء النقاط التالية :

التوظيف اللغوي في ضوء الدراسة الصوتية و الصرفية و التركيبية عند الزمخشري .

ولبيان معنى الأقسام نذكر ما للبنية الصوتية والصرفية والنحوية والتركيبية من دور كبير في توظيف اللغة وتحديد الدلالة، لذا أردنا هنا في هذا المبحث التطرق إلى ذكر أهم الدراسات التي تجسدت في ظلها ظاهرة

التوظيف اللغوي، والتي تزيد من دلالات الألفاظ، كالدراسة الصوتية والنحوية والتركيبية ضمن النقاط التالية:

أولا : صور التوظيف اللغوي في ضوء الدراسة الصوتية عند الزمخشري :

نريد هنا بالتوظيف اللغوي في ضوء الدراسة الصوتية، وظيفة الصوت كلفظ ومعنى، أي كيف يكون اللفظ المناسب للصوت المناسب، وما تميزت به اللفظة من إيقاعات، فالملاحظ في الدراسات الحديثة ميلها إلى الاهتمام بالصوت في ضوء وظائف اللغة، دون الاقتصار من دراسته في ذاته، وهذه قد ارتبطت بالنظريات التي تعالج فكرة نشأة اللغة، فاهتموا بدراسة اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالإحداث المعبر بها [1]، لذا أردنا استقصاء هذه المسألة من منظور عالم لغوي هو الزمخشري من مستويين هما :

- البناء اللفظي للأصوات
- أصوات الكلمات و معانيها

1 : البناء اللفظي للأصوات

المثال01: «و الدال أبدلت من التاء في أزدجر وازدان وفزد وذدكر غير مدغم...واجدَزَّ شيحا»[2].

المثال 02 : « والتاء أبدلت من الواو والياء والسين والصاد والباء ... ومن السين في طست وست و قوله : ياقاتل الله بني العِسلاةِ عمرَ وبنَ يربوعٍ شِرار **الناتِ** ومن الصاد في لصت قال: كالصوت المرَّدِ ، ومن الباء في **الذعالت** بمعنى الذعالب وهي الأخلاق »[3].

المثال 03 :«والطاء أبدلت من التاء في نحو **اصطبر** وفحصطُ برجلي »[4]

المثال 04 :« والميم أبدلت من الواو واللام والنون والباء ...وإبـدالها مـن الواو في: فم وحدها ومن اللام في لغة طيئ في نحو: ما روى النمر بن تولب عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، وقيل لم يرو غير هذا ليس مـن امبـر امصيام في امسفر، ومن النون في نحو: **عمبر** وشمباء مما وقعت فيه النـون ساكنة قبل الباء وفي قول رؤية:

ياهال ذَات المنطِقِ التَّمتَامِ وكفِكِ المخضبِ **البنَّامِ** »[5]

المثال05 :«والنون أبدلت من الواو واللام في صنعاني وبهراني ولعن بمعنى لعل»[6].

المثال 06:«والياء أبدلت من أختها ومن الهمزة ومن أحد حرفـي التضـعيف ومن النون والعين والتاء والباء والسين...ومن أحد طرفي التضعيف في قولهم أمليت أظفاي ولا وربك لا أفعل وتسريت وتظنيت ولم يتسن الباري وقولـه: نزور امرأ أما الإله فيتقي وأما بفعل الصالحين فيأتمي والتصدية فمن جعلها من صد يصد وتلعيت من اللعاعة ودهديت وصهصيت...»[7]

المثال07 :«واللام أبدلت من النون والضاد في قوله : مال إلى أرطاةِ حِقْـفٍ **فالْطجَعْ** »[8]

المثال 08 :«والصاد الساكنة إذا وقعت قبل الدال جاز إبدالها زايـا خالصـة ...قال الشاعر:

ودع الهوى قبل القِلَى تركُ ذى الهوى كتينَ القوى خيرُ من الصرم **مَزدرا** »[9].

المثال 09 :« الهمزة أبدلت من حروف اللين ومن الهاء والعين فإبدالها مـن حروف اللين على ضربين مطرد وغير مطرد، والمطرد على ضربين واجب وجائز، فالواجب إبدالها من ألف التأنيث فـي نحـو: حمـراء وصـحراء، والمنقلبة لاما نحو كساء ... أو عينا في نحو قائل ونائل وبائع ومن كـل واو

واقعة أولاً شفعت بأخرى في نحو: أواصل وأواق جمعى وأصله وواقية، قال: ياعديّ لقد وقتك **الأواقي** ... وأويصل تصغير واصـــل... و غيـــر المطـــرد إبدالها من الألف في نحو دأبة وشأبة ... و عن العجاج انه كان يهمز العـــالم والخاتم فقال : فخندف هامة هذا **العألم** ... وحكى بـــأزر وقوقـــأت الدجاجـــة وقال:

يادارَ مَي بدكاديك البرقْ صبراً هيجتِ شوقَ **المشـــتاقْ** ...ومـــن العين في قوله: **أبابُ** بحرٍ ضاحكٍ زَهقِ »[10].

المثال 10 :وقال في التقاء المضعف:«قشّ من مرضه بمعنى تقشـــقش، ومـــا أرى من تكثّر التقاء نضاعف الثلاثي والرباعي يكاد يستهويني الـــى الإيمـــان بمذهب الكوفيين لولا تنمُّر أصحابنا وتشددهم»[11].

تناول الزمخشري في هذه الأمثلة عملية إبدال الحرف، مصنفا إياهـــا أنها من باب المشترك، أي ما تشترك فيه الحروف لضرب من الضـــروب، نحو الإمالة والوقف وتخفيف الهمزة والتقاء الساكنين والقسم، مما يبين أن من أصناف المشترك إبدال الحروف، إما لتقارب مخارجهـــا وعلاقتهـــا بعضـــها ببعض، عندها تتحدد وظيفة الصوت أثناء توظيفه فـــي الكلمـــة، لمجاورتـــه وائتلافه مع بقية الأصوات، أو تنافرهما وعدم ائتلافهما .

الأصوات توظيفها وائتلافها

تظهر دقة الزمخشري في تعامله مع الصوت، وفي اتصاله مع بقيـــة الأصوات الأخرى، يعرف في الدراسات الحديثة بعلم وظائف الأصـــوات La honologie، ولا يتطرق إلى الصوت في ذاته منعـــزلا لاحيـــاه فيـــه (La Phonétique)، فالصوت لا يتحدد إلا من خلال علاقته بغيره .

الكلمة	المثال	الحرف المبدَل	الحرف البديل	أصل الكلمة
أزدجر	مثال 01	**التاء**	**الدال**	أصله ازتجر
اجدَزَّ	مثال 01	التاء	الدال	أصله أجتز
الذعالت	مثال 02	الباء	التاء	أصله الذعالب
اللصوت	مثال 02	الصاد	التاء	أصله اللصوص
الناتِ	مثال 02	السين	التاء	أصله الناس
اصطبر	مثال 03	التاء	الطاء	أصله استبر

في هذه الأمثلة نلاحظ أن عملية الإبدال حدثت بين الحروف التالية: التاء، الباء، الصاد، السين بالدال و الطاء ، والتاء، مع مراعاة الحرف الذي سبقه في المخرج الصوتي، وهنا لابد من الإشارة إلى أن هذه العملية حدثت لسببين :

أولا: مراعاة وظيفة الصوت مع غيره في اللفظ

فصل الزمخشري القول في مسالة الابدال الصوتي، من حيث مراعاة لوظيفة الصوت مع غيره، بيَّن اللفظ: **(ازدجر)، و(اجدَزَّ)** حدث فيهما إبدال التاء حرف مهموس دالا وهو حرف مجهور، حيث وردت الدال بعد الزاي وهو مجهور، فالتاء مخرجه ما بين طرف اللسان وأصول الثنايا، والدال مخرجه ما بين طرف اللسان و أصول الثنايا .

وفي **(صطبر)** أبدلت التاء وهي حرف مهموس بالطاء المجهور، حيث وردت الطاء بعد الضاد مجهور، والتاء مخرجه ما بين طرف اللسان وأصول الثنايا، والطاء مخرجه ما بين طرف اللسان وأصول الثنايا .

يقول: « وأبدلت الباء مجهور بالتاء حرف مهموس في **(الذعالت)**، حيث وردت بعد اللام وهو مجهور، الباء مخرجه ما بين الشفتين التاء

مخرجه ما بين طرف اللسان و أصول الثنايا، و هنا اشتركت الصوت المبـدَل مع المبدل منه في المخرج، و صفة الجهر التي أعطت للصوت سمة تناسـبت مع بيئته في الكلمة فتالف مع الحرف الذي سبقه ، مما جعل حـروف الكلمـة منسجمة وبقية الأصوات الأخرى، وأبدلت التاء دالا، والصاد والسين والبـاء تاء، ليس فقط لكونهما من نفس المخرج، ولكن مراعاة للصوت السـابق مـن الحرف المبدَل، وليس هذا فقط بل كذلك حركة اللسان هـي انطبـاق حركـة اللسان وانفتاحه يقول:«...والمطبقة الصاد والظاء والضاد والطاء، والمنفتحـة ما عداها، والإطباق أن تنطبق على مخرج الحرف من اللسان وما حاذاه مـن الحنك، والانفتاح بخلافه، والمستعلية الأربعة المطبقة والخاء والغين والقـاف، والمنخفضة ما عاداها ، والاستعلاء ارتفاع اللسان إلى الحنك أطبقـت أو لـم تطبق، والانخفاض بخلاف حروف القلقلـة »[12]، و هنـا صـارت علاقـة المجاورة عاملا مؤثرا في تجانس الأصوات وائتلافها، وهذا ما عـرف فـي الدراسات الصوتية الحديثة بالتماثل الصوتي Assimilation .

ثانيا: علاقة المجاورة والتأثر بين الأصوات :

هنا تكمن أهمية مبحث الزمخشري، فهو يقـر أن الإبـدال الصـوتي يتطلب مراعاة الصوت السابق عن الحرف المبدل والبديل، عادة مـا يأخـذ صفة الصوت، وهذا ما نبه إليه سيبويه إلي اشتراط مبدأ التعاقب بينهمـا[13]، على عكس ما نلاحظه في الأمثلة التالية والتي سوف نبـين فيهـا كيـف أن العـرب اهتمـت بإبـدال النـون ميمـا، وإبـدال الـواو الـلام نونـا :

لحرف المبدَل				الحرف البديل		
الكلمة		**الصفة**	**المخرج**		**الصفة**	**المخرج**
البنَّامِ	**النون**	مجهور شديد	من حافة اللسان من أدناها إلى طرف اللسان وبين ما يليها من الحنك الأعلى وما فويق الثنايا	**الميم**	جهور شديد	ما بين الشفتين
عنبر	**الميم**	مجهور شديد	ما بين الشفتين	**النون**	مجهور شديد	حافة وطرف اللسان، والحنك الأعلى، فوق الثنايا
شمباء	**النون**	مجهور شديد	حافة اللسان، طرف اللسان، والحنك الأعلى، فويق الثنايا	**الميم**	مجهور شديد	ما بين الشفتين
بهراني	**الواو**	مجهور لين	ممّا بن الشفتين	**النون**		حافة وطرف اللسان، والحنك الأعلى، فويق الثنايا
لعن	**اللام**	مجهور شديد	حافة اللسان و الحنك الأعلى	**النون**	مجهور شديد	حافة وطرف اللسان، والحنك الأعلى، فويق الثنايا

ففي **البنَّامِ** أبدلت الميم من النون، لكنهما مختلفان من حيث المخـــرج، وهو نفس الشيء في لفظ (**عنبر**)، و(**شمباء**)، وفـــي بهرانـــي إبـــدال الـــواو بالنون، ولفظ لعن أبدلت اللام بالنون .

فالإبدال الحاصل بين النون والميم في لفظ (**البنَّامِ**) و(**عنبر**) لا يستند إلى تقارب صوتي، في مخارجها بل هما متباعدين، وكون مخرجهما يطلـــب إلى التجويف الأنفي، صارا صوتا واحدا بغنة ، فهما حرفـــان بـــين الشـــديدة والرخوة ومجهوران.

وربما هناك صوت أخر يخرج من الشفتين ومجهور شديد هو البـــاء، كما في لفظ **عنبر**، **وشمباء**، النون من طبيعتـــه يتميـــز بجريـــان الصـــوت، وامتناعه وانحباسه في الباء، فعرف اللفظ نوعا من الثقل، كما انـــه لا يمكـــن للنون أن تدغم في الباء كما قال سيبويه[14]، فكان لابد من البحث عن صوت يناسب الباب من حيث المخرج ويتفق في صفته مع النون ويمنع الصـــوت أن يجري فكان ذلك هو صوت الميم، وهنا يوضح الزمخشري المسألة أكثر فـــي المثال: (**بهراني**) إبدال الواو نونا، حرف شفوي مخرجه مـــن مخـــرج البـــاء والميم.

ويدقق الزمخشري في المسالة أكثر، في تبادل بقيـــة الحـــروف التـــي ليست بالشديدة والرخوة وهي المجتمعة في كلمة: (لنعمر)، كإبدال اللام نونـــا في (**لعن**)، وإبدال الواو نونا (**بهراني**) .

وقد وقفنا على هذه الأصوات الأربعة هي النون والميم والواو واللام، فكانت مخارجها من: حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرف اللسان ما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى وما فويق الثنايا، وما بين الشـــفتين، وحافـــة اللسان والحنك الأعلى، لا تتعدى ثلاث مخارج ، متقاربة ، نتيجة العلاقة بين الأصوات ومجاورتها لبعضها وتأثيرها فيما بينها.

الأصوات توظيفها واختلافها

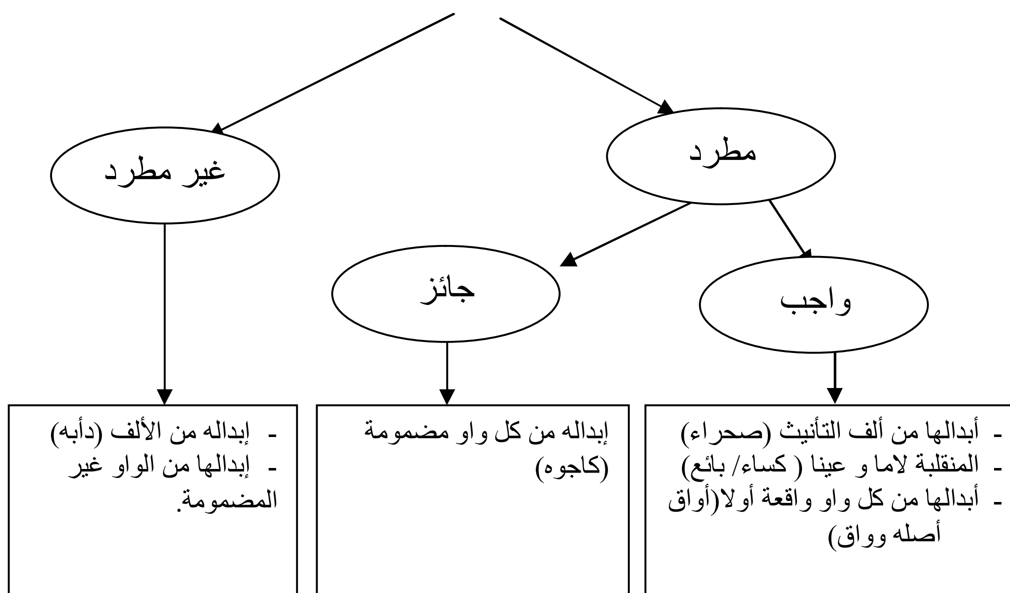
في الأمثلة المختارة تبين مدى اهتمام الزمخشري بالدراسة الوظيفية للصوت ، فطرحها وصفها في شكل ظاهرة صوتية، تتمثل من خلال حروف التضعيف كالإبدال والقلب، والأمثلة التالية تبين ذلك:

الحرف المبدَل				الحرف البديل		
الكلمة		**الصفة**	**المخرج**		**الصفة**	**المخرج**
أواق	**الواو**	مجهور ــ لين	ممّا بين الشفتين	**الهمزة**	مجهور شديد	من أقصى الحلق
المشتاقْ	**الواو**	مجهور ــ لين	ممّا بين الشفتين	**الألف**		من أقصى الحلق
دهديت صهصيت	**الهاء**	مهموس ــ رخو	من أقصى الحلق	**الياء**	مجهور ليّن	وسط اللسان بينه بين وسط الحنك الأعلى
<u>فيأتمي</u>	**الميم**	مجهور ــ شديد	ما بين الشفتين	**الياء**	مجهور ليّن	وسط اللسان بينه بين وسط الحنك الأعلى
فالْطجَعْ	**الضاد**	مجهور	من بين أول حافة اللسان، الأضراس	**اللام**	مجهور شديد	حافة اللسان والحنك الأعلى

قلب الواو همزة ، لتتابع الضمتين والواوين، كمـــا هـــو فـــي المثـــال السادس والتاسع، في لفظ **(دهديت)**، **(صهصيت)**، **(وأواق)**، فكان الهدف من الإبدال هو التخفيف، لكونـــه لا يمكـــن النطـــق بحـــرفين، هنـــا نلاحـــظ أن الزمخشري ذهب الى تدقيق المسألة أكثر، مبينا أن الإبدال من حروف اللـــين على ضربين :

إبدال الهمزة

من حروف اللين



هنا يكون الزمخشري قد سعى إلى دراسة كل الاحتمالات، التي لجأت إليها العرب في خطابها في حال إبدال الهمزة: مبينا إبدالها من ألف التأنيث،

ومن كل واو واقعة أولا أو مضمومة، وهذا جائز، أو إبدالها من الواو غير مضمومة وهذا غير مطرد، مشيرا إلى أن العرب قد استكرهت اجتماع الواوين، خصوصا إذا كان في أول الكلام مثل: **(أواق)** أبدلت الهمزة من الواو لأن التضعيف في أول الكلام قليل: "وأصل اللفظ وواقي جمع واقية"، والواو معرضة لدخول واو العطف عليها وواو القسم مما يستحيل اجتماع ثلاث واوات لاستثقاله، كما يتطلب الأمر جهد وظيفي لإخراج الصوت، ومن وظيفة الصوت عنده ارتباطه بأبعد مخرج، ليتحقق له بذلك صفاء سماعه وسهولة نطقه، فأبدلت الواو همزة لاختلاف وظيفة الحرفين، فالواو مجهور لين مخرجه الشفتين، والهمزة مجهور شديد مخرجه أقصى الحلق، وهنا تتجلى لنا وظيفة كل صوت على مستوى المخرج، وعلى مستوى الصفات الشدة واللين .

وفي لفظ **المشتاقْ** الهمزة هنا مكسورة ليست مفتوحة، أصله مشـــتوق بكسر الواو، لكون الضمة من الواو ثم تحركت الواو بالفتح، فقلبت الواو ألفا، لكون الفتحة من الألف، وأنفتح ما قبلها، ربما هذا ما جعل العـــرب تســـتنكر تتابع الضمتين في الكلمة معا، لغرض هو التخفيف، وهنا تتنوع وظيفة الأداء الصوتي، بتنوع الاستعمالات المختلفة للأصوات وترتيبها في السياق الصوتي.

عملية الإنتاج التسلسلي للأصوات

بما أن الزمخشري قد علل إبدال الهاء ياءا، وهذا الأمر تتطلبه اللغـــة، أو أن العرب ألحت عليهم فكرة التغيير فأبدل من الحروف مـــا ذكـــره **فـــي دهديت** ، و**صهصيت**، فأبدلت الهاء ياءا، رغم تباعدهما في المخـــرج وهـــذا

ربما خروجا عن القاعدة، كما هو مبين في الجدول، والنطق باللفظ (دهدهت) نجد فيه جهداً وعملاً زائداً للمتكلم، فبدل النطق بالدال على مستوى اللسان، ثم العودة إلى أقصى الحلق الهاء، ثم وسط اللسان، ثم العودة إلى أقصى الحلـــق، هنا استغني عن النطق بالصوت المضاعف كما سماه الزمخشـــري، وإبدالـــه بحرف يشابهه صفة، فكان صوت الياء لاشتراكه مـــع الهـــاء فـــي جريـــان الصوت، مما جعل الزمخشري يعطيه عنوانا مناسبا لذلك سماه:من أصـــناف المشترك إبدال الحروف، فتصير وظيفة الصوت بما يعرف بعمليـــة الإنتـــاج التسلسلي المعروفة في الصناعات الإنتاجية .

ويبدو لنا أن اهتمام الزمخشري بظاهر الإبدال بغية ائتلاف الأصوات لا اختلافها، فالتوظيف الصوتي عنده ما جاء لفظه سهل الأداء، يتقبله السامع، ويقتضي من المتكلم أن يكون على دراية ما يركِّب مـــن حـــروف وكلمـــات وجمل، وهكذا تتجلى فكرة تشكل التوظيف اللغوي والبناء اللفظي للأصوات، انطلاقا من فكرة اللفظ المناسب للصوت المناسب .

2 : أصوات الكلمات ومعانيها

يؤكد الزمخشري في هذا السياق مسألة الصـــوت المناســـب للمعنـــى المناسب، وهذه إشارة لديها بعض الأهمية في هذا الصدد، مبيناً أن للصـــوت صلة باللفظ، وما إثارة صوت على آخر إلا للتعبير عن مدلول يريده المـــتكلم، معنى ذلك أن اللفظ لا يمتلك دلالة خارج اللفظ، فالتغيرات الصـــوتية حســـب الزمخشري لا تكون إلا لدلالته وصلته بالمعنى، لذا سوف نرصد هذه الظاهرة اللغوية عند الزمخشري عن طريق: المشترك من الكلمات فـــي الأحـــرف مشترك في المعاني، وتنطوي تحته: انتظـــام الأصـــوات أســـاس التوظيـــف اللغوي، وأصوات الكلمات واشتراكها في المعاني.

المشترك من الكلمات في الأحرف مشترك في المعاني

وفيه نتطرق إلى نقطتين هامتين عند الزمخشري هما :

- انتظام الأصوات أساس التوظيف اللغوي.
- أصوات الكلمات واشتراكها في المعاني، و فيه نتطرق إلى الكلمات المتقاربة في المخرج متقاربة المعاني، فالزمخشري في كتابه المفصل والكشاف رصد لنا جملة من الأمثلة، تبين كيفية انتظام الأصوات.

انتظام الأصوات أساس التوظيف اللغوي

كلمة انتظام لفظ شامل بمعنى، ائتلاف وتوافق و حسن اختيار الألفاظ وانسجامها، سواء من حيث تركيبها، أو عند النطق بها، فلكل صوت سمته الخاصة المميِّزة، مما يجعل من وظيفته قد تصرف السامع عن المعنى الحقيقي، وهنا يكون الزمخشري قد أشار إلى دور التوظيف اللغوي وأثره في المعنى، فقد حاول جاهدا إلى توضيح هذه المسألة من خلال:

❖ دور الإبدال الحاصل بين الحروف، ما ذكرناه في الأمثلة السابقة، كان الهدف منه النطق السليم، غرض أداء المعنى الصحيح، مما يضمن للمتكلم القدرة في استعمال اللفظ بأقل جهد ممكن، وتحقق للسامع سهولة في التقاط الأصوات على الوجه الصحيح.

❖ تكرار الأصوات في اللفظ الواحد، يذكر الزمخشري أن تكرير اللفظ لتكرير المعنى: « والكبكبة تكرير الكب جعل التكرير في اللفظ دليلاً على التكرير في المعنى»[15] .

❖ دور الحركات كالفتحة والضمة والكسرة، جاء في الكشاف في قوله تعالى:﴿ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾[16]:«وقرأ السلمي بعدت بضم العين، والمعنى في الناءين واحد وهو نقيض القُرْبِ إلا أنهم أرادوا التفصلة بين البعد من جهة

الهلاك وبين غيره فغيّروا البناء كما فرقوا بين ضماني الخير والشر فقالوا: وعد وأوعد»[17].

❖ دور الزيادة في الحروف للتفريق بين المعاني قال:«حائض وطامث، في الصفة الثابتة، فأما الحادثة فلا بد لها من علامة التأنيث، تقول: خائضة وطالقة الآن أو غدا»[18].

❖ اشتراك الكلمات في الأصوات المتقاربة المخارج، فالزمخشري يرجع باللفظ الى الأصل[19]، كالزوج ط/د، ص/ز، ظ/ث، ظ/ذ، يذكر في قوله تعالى:﴿ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ [20]، « فعن أبي جعفر:ان مُذَبْذَبِينَ بالدال غير المعجمة، و كأن المعنى أخذ بهم تارة في دبة وتارة في دبة والدبة:الطريقة»[21].

أصوات الكلمات واشتراكها في المعاني

وفيه نتطرق إلى الكلمات المتقاربة في المخرج متقاربة المعاني، وقد رصد الزمخشري جملة من الأمثلة ذكرها الدكتور فاضل السمرائي في دراسته[22]:

الأمثلة	
" فقه- والفقه حقيقةً :الشق والفتح ...وما وقعت من العربية فاؤه فاء وعينه قافاً دالّ على هذا المعنى نحو قولهم: تفقأ شحمًا وفقح الجرو وفقَّر للفسيل ، فقصت البيضة عن الفرخ، وتقفعت الأرض عن الطرثوث "[23] .	مثال1:
وذكر في قصم وفصم قوله : " الكسر المبين بالقاف وغير المُبين بالفاء" [23].	مثال2:
وذكر أيضا:" الرّمس والدّمس والنمس والطمس والغمس أخوات في معنى الكتمان"[23].	مثال3:
قال في الغمز " الغمز والغمص والغمط أخوات في معنى العيب "[23].	مثال4:
ويذكر في موضع" سأبه وسأده أخوات بمعنى: خنقه، وكذا ذأته وذأطه وذعطه"[23].	مثال5:
وقال : " عبِد وأبِد وأمِد وعمِد وضمِد كلها بمعنى غضب " [3].	مثال6:
"العمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي،والعمه في الرأي خاص وهو التحير "[24]	مثال7:
" عكم و عكف و عكر وعكل وعكظ و عكا، أخوات في معنى الوقوف و ما يقرب منه" [24].	مثال8:

كان من اهتمام الزمخشري بالصوت وصلته بالمعنى، تقارب الكلمات في الأصوات تقارب في المعاني، ذلك أن الحروف تحمل جزء من المعنى، وما انتظام الأصوات داخل البناء الفظي إلا لدلالته على صفة الشيء المعبر عنه، عندها تتجلى قيمة الصوت في انتظامه مع صوت آخر، فيثير معنا معينا، وهذا ما ذكره الثعالبي في التفرقة بين صوت المريض أو المكروب يقول: « إذا أخفاه فهو الهنين فإذا أظهره فخرج خافيا فهو الحنين فان زاد فيه فهو الأنين»[25]، فالألفاظ المتقاربة لفظا ومعنا ليست إلا تنوعات للأصل كما قال حرجي زيدان، قد حصلت بموجب القلب والإبدال[26]، ولكن عند مجيء (دي سوسير) حسم الأمر في كلامه عن العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، أنها لا تخضع لمنطق معين لوجود عدد قليل من الألفاظ هي بمثابة صورة، أو صدى لأصوات الطبيعة.

ثانيا : صور التوظيف اللغوي في ضوء الدراسة الصرفية عند الزمخشري

اختلاف العوامل المؤثرة في الكلمات، وكذا تغير الكلمة واختلافها باختلاف أبنيتها، هو ما يعرف بالدراسة الصرفية عند العرب Morphologie أي طريقة توظيف الكلمات، من حيث الزيادة، والتجريد، الاشتقاق، والإبدال، والهمز، والتضعيف.

والهدف من هذه الدراسة هو ربط مسألة التوظيف اللغوي بالدراسة الصرفية ببنية الكلمة وما يطرأ عليها من تغيرات، والتي يتوقف عليها فهم معنى المتكلم، هنا كانت للزمخشري وقفات عند بنية الكلمات ودلالتها الصرفية، في جملة من الأمثلة.

أمثلة - أ : جاء في المفصل [27] :

	الأمثلة
مثال1	" فالواو للجمع المطلق من غير أن يكون المبدوء به داخلا في الحكم قبل الآخر ولا أن يجتمعا في وقت واحد بل الأمران جائزان وجائز عكسهما نحو: قولك جاءني زيد اليوم وعمر أمس، وأختصم بكر و خالد ".
مثال2	" والفاء وثم وحتى تقتضي الترتيب إلا أن الفاء توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة وثم توجبه بمهلة "
مثال3	"والكاف للتشبيه كقولك للذي كزيد أخوك وهو اسم في نحو قول، يَضْحَكْنَ عن كالبَرَدِ"
مثال4	"والباء معناها للإلصاق، كقولك به داء أي التقصق به، وخامره ومررت به، واردُ على الاتساع والمعنى التصق مروري بموضع يقرب منه، ويدخلها معنى الاستعانة في نحو: كتبت بالقلم ...ومعنى المصاحبة في نحو: حرج بعشيرته، دخل عليه بثياب السفر"

أمثلة - ب : جاء في المفصل أمثلة متعددة[28] :	
الأمثلة	
"إلا أن أو وأما يقعان في الخبر والأمر والاستفهام نحو قولك: جاءني زيد أو عمر، وجاءني إما زيد و إما عمـــرو ... ولا تقع إلا في الاستفهام "	مثال1:
" ولن لتأكيد ما تعطيه لا من نفي المستقبل تقول لا ابرح اليوم مكاني فإذا و كدت وشددت قلت لن أبرح اليوم مكاني".	مثال2:
"ولم ولما لقلب معنى المضارع إلى الماضي إلا أن بينهما فرقا وهو أن لم يفعل نفي فعل ولمـــا يفعــل نفـــي قـــد ...تضمنت معنى التوقع والانتظار واستطال زمان فعلها "	مثال3:
جاء في المفصل مواضع مختلفة ما جاء على حرفين ليس باسم ولا فعل"...لام التعريف، هل للاستفهام، يا للنـــداء البعيد ..." .	مثال4:
"ومذ ومنذ لابتداء الغاية في الزمان كقولك ما رايته مذ يوم الجمعة ومنذ يوم السبت ".	مثال5:
" وعلى تفيد الاستعلاء تقول عليه دين ...وعلى الاتساع مررت عليه " .	مثال6:
"وإلى معارضة لمن دالة على انتهاء الغاية كقولك سرت من البصرة إلى بغداد، وبمعنى المصاحبة"	مثال7:

يمثل هذا الحشد من الأمثلة بنية الكلمات التي تتشكل من بنية بسيطة كما هو في(الأمثلة- أ)، كلمات مشكلة من بنية مركبة منها ذات البنية الثنائية، وذات البنية الثلاثية، يعرف لدى علماء الصرف بالبنية الأصلية، و(أمثلة-ب) تمثل ما طرأ على البنية الأصلية من زيادة، وهاتين البنيتين هو محط دراسة هذا المبحث، فالغرض ليس إلا حصرا لوظيفة الخطاب اللغوي من خلال بنية الكلمة، والزمخشري يعتبر من بين علماء اللغة الذين اهتموا بدراسة النواحي الشكلية للصيغ والموازين، فكان هدفه هو تحليل الدلالة الصرفية للصيغ، انطلاقا من الاستعمال الجيد للأبنية، فقد أشاد علماء اللغة بأن نوعا من الدلالة: «يستمد عن طريق الصيغ و بنيتها، فاستعمال كلمة كذَّاب يمد السامع بقدر من الدلالة لم يكن ليصل إليه أو يتصوره لو أن المتكلم استعمل كاذب»[29].

وحسب هذا التصور يمكن أن نقف على النقاط التالية، لتجسيد صور التوظيف اللغوي في ضوء الدراسة الصرفية: ودلالة الأبنية الصرفية، وحركة البناء ودورها في الحرف الواحد، وهو ما يمكن تأكيده باللفظ القوي للمعنى القوي.

1 : دلالة الأبنية الصرفية: قضايا بارزة في أعمال الزمخشري

تعتبر دلالة الأبنية الصرفية من القضايا البارزة في أعمال الزمخشري، لمحاولاته العديدة إلى عقد الصلة بين المعان، واختلافها باختلاف الصيغ، فذكر أن صيغة (أَفْعِلْ) في التعجب هي أمر لا مناص، يقول: « وأما أَكرِمْ بزيد فقيل أصله زيد، أي: صار ذا كرم، فأغدّ البعير، أي: صار ذا غدة، إلا أنه أخرج على لفظ الأمر ما معناه الخبر كما أخرج على لفظ الخبر ما معناه الدعاء في قولهم: رحمة الله، والباء مثلها في كفى بالله، وفي هذا ضربُ من التعسف عندي، أن أسهل منه مأخذاً أن يقال انه أمر لكل أحد بأن

يجعل زيداً كريما، أي بأن يصفه بالكرم والباء مريدة مثلها في قوله تعالى:﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[30]، للتأكيد والاختصاص»[31].

وقد بين الأستاذ السمرائي، من الخصائص البارزة في دراسات الزمخشري المسائل النحوية واللغوية، أن توضع صيغة مكان صيغة لدلالة معنوية، كما في وضع استعجال مكان تعجيل في قوله تعالى:﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾[32]، قال: « أصله و لو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم الخير، فوضع استعجالهم موضع تعجيله لهم الخير إشعارا بسرعة إجابته وإسعافه بطلبتهم حتى كأن استعجالهم بالخير تعجيل لهم »[33]، وجاء في لسان العرب:« والاسْتِعْجال والإعجاب والتَّعَجُّل واحد بمعنى الاسْتِحْثاث وطَلَبِ العَجَلة وأَعَجَله وعَجَّله تعجيلاً إِذا اسْتَحَثَّه وقد عَجِلَ عَجَلاً وعَجَّل وتَعجَّل واستَعْجَل الرجلَ حَثَّه وأَمره أَن يَعْجَل في الأَمر، وفي التنزيل العزيز، ولو يُعَجِّل اللهُ للناس الشَّرَّ اسْتِعْجالَهم بالخير لقُضي إِليهم أَجَلُهُم فمعناه لَو أُجِيبَ الناسُ في دعاء أَحدهم على ابنه وشبيهه في قوله لَعَنَك اللهُ وأَخْزاك الله وشِبْهه لَهَلَكوا قال ونُصِب قولُه اسْتِعْجالَهم بوقوع الفعل وهو يُعَجِّل، والمعنى ولو يُعَجِّل اللهُ للناس الشر تعجيلاً، وقال الأَزهري معناه ولو يُعَجِّل اللهُ للناس الشَّرَّ في الدعاء كتعجيله اسْتِعْجالَهم بالخير إِذا دَعَوْه بالخير لَهَلَكُوا »[34].

كما أنه من دلالة الصيغ الصرفية عند الزمخشري، قد يزاد في الصيغة للتفريق بين معنى ومعنى أو لإعطاء زيادة في المعنى، كما في قوله، حائض، طامث، طالق، إنما يكون ذلك في الصفة الثابتة ، فأما الحادثة فلا بد لها من علامة التأنيث تقول، حائضة، وطالقة [35].

وأحيانا تقليب الكلمة على أوجه متعددة، ثم النظر في تلك، وذكر في عذق: أي صارت له أفنان كالأعذاق، يقال: أعذقت النخلة إذا كثرت أعذاقها، جمع عذق "بالكسر" وهو الكباسة، وأعذق الرجل، كثرت عذوقه، جمع عذق"بالفتح " وهو النخلة، وقال الأصمعي: أعذق الإذخر: إذا خرجت ثمرته [(36)].

وبما أن المعاني الصرفية هي أساس معرفة معاني الكلمات، وعن طريقها تتحدد المعاني الوظيفية للألفاظ سواء في حالة البساطة أو التركيب .

توظيف البنية البسيطة

خصص الزمخشري في المفصل، قسما للكلمة المشكلة من حرف واحد، كما هو مبين في الأمثلة، موضحا بذلك دلالات ووظيفية الجانب الصوتي والصرفي والنحوي، فالواو للجمع المطلق، وقد تكون للضم والجمع، والفاء وثم وحتى تقتضي الترتيب، والكاف للتشبيه، والباء معناها للإلصاق، غير منفصلة عن السياق الذي ترد فيه، فالواو في المثال الأول قولك «جاءني زيد اليوم وعمر أمس»، تبين أن مجيء زيد قد تم في حدث واحد وزمن واحد، والفاء توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة، اختلاف في الحدث والزمن، والباء في «به داء» أي التصق به وخامره في الزمن الماضي، والكاف في:« يَضْحَكْنَ عن كالبَرَدِ » فكانت إشارة الكاف كافية للربط بين موصوف وموصوف به.

توظيف البنية المركبة

غايتنا في ذلك بيان كيفية توظيف العلاقات النحوية توظيفا صحيحا، حسب معهود العرب في استعمال اللغة وفق دلالتها المتواضع عليها ،

فالزمخشري في المفصل ذكر أمثلة عن البنية المركبة، سواء كانت اسما أو فعلا، أو ما ليس بالاسم ولا الفعل، ففي الأمثلة (ب)، نلاحظ الكلمات ذات البنية الثنائية تدل أحيانا حسب اختصاص وما يحمله الحرف من دلالة، وتغير معناه قبل دخوله في التركيب، ومعناه أثناء التركيب .

فـ(أن)،(أو) و(أما) يقعان في الخبر والأمر والاستفهام والتعريف، و(هل) للاستفهام، و(يا) للنداء البعيد، هي أحرف متعلقة باختصاص ووظيفة كل حرف.

و(لن) لتأكيد ما تعطيه لا من نفي المستقبل، و(لم) و(لما) لقلب معنى المضارع إلى الماضي، و(مذ) و(منذ) لابتداء الغاية في الزمان، لما يحمله الحرف من معنى الزمان.

وقد يجيء اللفظ لمعنى المكان، كما في: (من) لابتداء الغاية كقولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، و(في) للظرفية، «زيد في أرضه»، و(عن) للبعد كقولك: «جلس عن يمينه» أي متراخيا عن بدنه في المكان الذي بحيال يمينه[37].

وفيما يخص الكلمات ذات البنية الثلاثية، وصفها الزمخشري ما تركب من ثلاثة أحرف، كـ(إلي) معارضة لمن دالة على انتهاء الغاية، «سرت من البصرة إلى بغداد»، و(على) التي تفيد الاتساع والاستعلاء، تقول: «عليه دين» وهو ثبات الدين عليه، وقوله تعالى:﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾[38]، وهذا من باب التوسع في الاستعمال اللغوي، كما سماه الأستاذ أحمد الودرني: «الانطلاق من الأصل الحسي كالمكان العالي في (على) لإنتاج معاني أخرى، فروع على سبيل التصرف كمرورك بشخص يقع بصرك عليه أو إشراف الأمير على رعيته معنًى لا حساً »[39].

والألف والنون علامة تطرأ على الكلمة تغير من بنيتها ويؤثر ذلك في المعنى، فالألف في عطشى تصرف من معنى العطش، صفة للأنثى وظيفتها التأنيث، والنون صفة للذكر فزيادتها تحول المعنى المألوف إلى وجهة أخري، وكما هي أيضا في عطشان تصرف هي الأخرى من معنى العطش[40].

2 : حركة البناء ودورها في الحرف الواحد طريق لمعرفة المعنى المراد من الخطاب:

هذا ما نلاحظه عند الزمخشري في استدلاله بالقراءات المختلفة، لمعرفة المعنى المقصود من الخطاب، يقول في قوله تعالى:﴿ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾[41] ، «قرأ أبيّ والأعمش:«إلا قليل» بالرفع، وهذا من ميلهم مع المعنى والإعراض عن اللفظ جانباً، وهو باب جليل من علم العربية، فلما كان معنى {فَشَرِبُواْ مِنْهُ } في معنى فلم يطيعوه، حمل عليه، كأنه قيل: فلم يطيعوه إلا قليل منهم»[42] .

أما في قوله تعالي: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾[43] « قرء:{ مُخْضَرَّةً} أي ذات خضر، على مفعلة، كمقبلة ومسبعة، فإن قلت: هلا قيل: فأصبحت؟ ولم صرف إلى لفظ المضارع؟ قلت: هي إفادة بقاء أثر المطر زماناً بعد زمان، كما تقول: أنعم عليَّ فلان عام كذا، فأروح وأغدو شاكراً له، ولو قلت: فرحت وغدوت، ولم يقع ذلك الموقع، فإن قلت: فما له رفع لم ينصب جواباً للاستفهام؟ قلت: لو نصب لأعطى ما هو عكس الغرض، لأنّ معناه إثبات الاخضرار، فينقلب بالنصب إلى نفي الاخضرار، مثاله أن تقول لصاحبك: ألم تر أني أنعمت عليك فتشكر: إن نصبته فأنت ناف لشكره شاك تفريطه فيه، وإن رفعته فأنت مثبت للشكر، وهذا وأمثاله مما يجب أن يرغب له من اتسم بالعلم في علم الإعراب» [44].

ويرى الزمخشري أن توظيف صيغة ثم العدول عنها إلى أخرى ما هو إلا لاستعمال لغوي، كأن يعدل أحيانا عن الفعل المضارع إلى الماضي للدلالة على حضور الشيء، كما في قوله تعالى:﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ﴾[45]، (وَيَصْنَعُ الفلك) حكاية حال ماضية فكانوا يتضاحكون ويقولون له: يا نوح، صرت نجاراً »[46].

كما يتساءل الزمخشري في توظيف الخطاب القرآني لفظ (نزّل) و(أنزل)، وأن نزّل معناه أنزل، يقول: « نَزَّلَ هنا بمعنى أنزل لا غير، كخبر بمعنى أخبر جواب لهم، أي : كذلك أنزل مفرّقا، فأنزل عليه منجماً »[47] .

كما نلاحظ في صيغة (بَعُدَ) و (بَعِد) يقول الزمخشري:« ﴿أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾[48]: بمعنى البعد وهو الهلاك، كالرشد بمعنى الرشد، ألا ترى إلى قوله:{ كَمَا بَعِدَتْ} ؟ وقرأ السلمي «بعدت» بضم العين، والمعنى في البناءين واحد، وهو نقيض القرب، إلا أنهم أرادوا التفصلة بين البعد من جهة الهلاك وبين غيره، فغيروا البناء كما فرقوا بين ضماني الخير والشر فقالوا: وعد وأوعد، وقراءة السلمي جاءت على الأصل اعتباراً لمعنى البعد من غير تخصيص، كما يقال: ذهب فلان ومضى، في معنى الموت، وقيل: معناه بعداً لهم من رحمة الله كما بعدت ثمود منها»[49]، ويكون نفس الشيء في استعمال لفظ (العِوج) بالكسر، والعَوج بالفتح، «فالأول في المعاني، والثاني في الأعيان» [50].

معنى ذلك أن أي تغير في الصيغة اسما أو فعلاً ينبه بتغيير في المعنى، كما في ودرست في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [51]، «بمعنى قدّمت هذه الآيات ، ودرست بضم الراء، مبالغة في درست، أي اشتد دروسه» [52].

3 : الزمخشري ومفهوم اللفظ القوي للمعنى القوي، ومناسبة ذلك للمعنى المطلوب:

ذكر صاحب الكشاف، أن قوة المعنى من قوة اللفظ، كما في صيغة فَعَل وافتَعَل، وذكر في قوله تعالى : ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[53]، مبينا فضل استعمال لفظ مُقْتَدِرٍ قائلا: « ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ مقرّبين عند مليك مبهم أمره في الملك والاقتدار، فلا شيء إلا وهو تحت ملكه وقدرته، فأي منزلة أكرم من تلك المنزلة وأجمع للغبطة كلها والسعادة بأسرها »[54]، فهي ابلغ من قادر، كما أن قوة اللفظ في الرحمان أبلغ منه في الرحيم، لزيادة صيغة الرحمان[55]، قال صاحب اللسان: « والله الرَّحْمَنُ الرحيم، بنيت الصفة الأُولى على فَعْلانَ، لأَن معناه الكثرة، وذلك لأَن رحمته وسِعَتْ كل شيء، وهو أَرْحَمُ الراحمين، فأَما الرَّحِيمُ فإِنما ذكر بعد الرَّحْمن لأَن الرَّحْمن مقصور على الله سبحانه، والرحيم قد يكون لغيره»[56].

ومنه قوله تعالى: ﴿ أَمَّن لاَّ يَهِدِّى﴾[57]، قرئ: ««لا يهدّى» بفتح الهاء وكسرها مع تشديد الدال، والأصل: يهتدي، فأدغم وفتحت الهاء بحركة التاء، أو كسرت لالتقاء الساكنين، وقد كسرت الياء لإتباع ما بعدها، وقرئ:«إلاّ أن يهدى» من هداه وهدّاه للمبالغة» [58]، ومنه قولهم: تهدى، ومعناه أن الله وحده هو الذي يهدي للحق.

هنا جاء الاستعمال مناسبا للمعنى المطلوب، فلفظ يهدّى فيه تضعيف الدال الذي يفيد التكثير والمبالغة، والمتأمل في سياق الآيات أشار الأستاذ فاضل السمرائي[59]، لوجدنا هذه المبالغة تناسب المقام، لمجيء الحديث عن الأصنام فنفى الاهتداء، و هذا ما نلاحظه مجيء لفظ يهتدي دون ذكر للأصنام.

أما في قوله تعـالى:﴿فَفَـزِعَ مَـنْ فِـي السَّـمَاوَاتِ﴾[60]، يتسـاءل الزمخشري عن استعمال لفظ فَفَزِعَ دون فيفزع ؟: «قلـت للإشـعار بتحقـق الفزع وثبوته وأنه كائن لا محالة، واقع على أهـل السـموات والأرض، لأنّ الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به»[61]، فناسب الـزمن الماضي المعنى بدل الفعل المضارع، مع أن سياق الآية تعبر عـن أحـداث مستقبلية .

وقد يتطلب الحدث توظيف ألفاظ ذات أزمنة مستقبلية، مـع أن سـياق الآية يعبر عن أحداث وقعت في الزمن الماضي، الغـرض منـه تصـوير الأحداث واستحضارها أثناء القراء وهذا هو التوظيف اللغوي الجيـد يقـول: الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيـرُ سَـحَابًا ﴾[62]،« فإن قلت: لم جاء{فَتُثِيرُ} على المضارعة دون ما قبله، ومـا بعـده ؟ قلـت، ليحكى الحال التي تقع فيها أثارة الرياح السحاب، وتستحضـر تلـك الصـور البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلـون بفعـل فيـه نـوع تمييـز وخصوصية، بحال تستغرب، أو تهمّ المخاطب»[63] .

ثالثا : صور التوظيف اللغوي في ضوء الدراسة التركيبية

في هذا المبحث سوف نتطرق إلى دراسة ظاهرة التوظيـف اللغـوي على مستوى الجملة، باعتبار الجملة لدى الزمخشري هي المدار الذي يعتمـد عليه في إعطاء المعنى وتوضيحه، وقد أشـار إلـى ذلـك الأسـتاذ فاضـل السامرائي[64]، في ذكره لبعض الألفاظ تميز فيها الزمخشري بمنهج خـاص، عن صاحب لسان العرب، والصحاح .

الزمخشري يعتمد عن الكيفية التي وظفت بها الألفاظ بعضها بـبعض، مبينا أن أهمية الكلام لا تحصل الفائدة منه، إلا عندما توظف الألفاظ في سياق

كلامي مع كلمات أخرى، وأن قيمتها ليست ذاتية، بل تفهم مجتمعة مع كلمات أخرى .

ويتجلى ذلك من خلال التوظيف الحاصل من عملية الإسناد بين طرفي المسند والمسند إليه، المؤدي في الأخير إلى خطاب يفهمه السامع ويتقبله .

كما ذهب الزمخشري إلى دراسة التركيب حين تطرق إلى مفهوم الفاعل والمفعول معه، والمفعول به، ودراسة ظاهرة التقديم والتأخير والحذف.

والدراسة التركيبية التي نحن بصدد التطرق إليها، والتي سوف تجسد مفهوم التوظيف اللغوي ودوره في تشكل البنية التركيبية، من خلال ما لاحظناه في كتاب الزمخشري: المفصل في علوم اللغة، والكشاف، وأساس البلاغة، إذ تعد القضايا التالية أبرزها في دراسات الزمخشري .

- التناسب بين المسند والمسند إليه : وفيه تطرق إلى الهيئة الإعرابية للفظ الواحد، معاني الإعراب .

- البنية النحوية وعلاقتها بالمعنى من منظور الزمخشري: وفيه تطرق إلى التوظيف اللغوي للجملة وما يحتمله من معاني، ووظيفة التقديم والتأخير، وظيفة الحذف.

1 : التناسب بين المسند و المسند إليه :

وهو تعليق الكلم بعضها ببعض، يعرف عند علماء اللغة بفكرة الإتلاف بين وحدات الكلام، كالاسم مع الاسم أو الاسم مع الفعل، أي التوظيف اللغوي لأساليب الكلام في تعليقه بعضه ببعض، وقد بحث علماء اللغة القدامى قرينة الإسناد، الكلام المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى

الأخرى، ونبهوا إلى أن قرينة الإسناد بحاجة إلى قرينة لفظية حتـــى تتضـــح، ومنم بين تلك القرائن العلامات الإعرابية، ذلك أنـــه عـــن طريـــق العلامـــة الإعرابية نستطيع تحديد الفعل، ولو تأخر في الجملة كما في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [65]، مما يؤكد دور العلامة الإعرابية في تحديد المعنى ويتجسد ذلك في:

- الهيئة الإعرابية للفظ الواحد.
- معاني الإعراب.

الهيئة الإعرابية للفظ الواحد:

وفيه تتجلى أهمية التوظيف اللغوي ، في توظيف ظـــاهرة الإعـــراب، ووظيفة العلامات الإعرابية، ودورها في إيصال الخطاب، والإعـــراب لـــدى الزمخشري هو السبيل الوحيد إلي معرفة التحول من معنى إلى أخر، فقد أكـــد ابن خلدون على أهمية الإعراب في الدلالة عن المعـــاني فقـــال:« فاللغـــات ملكات في اللسان للتعبير عن المعاني و جودتها و قصورها و لا يكون ذلـــك بالنظر إلى المفردات و إنما بالنظر إلى التراكيب»[66]، بـــيَّن الزمخشـــري أن الاسم المعرب هو ما اختلف أخره باختلاف العوامل لفظـــا بحركـــة ومحـــلا، فاختلافه لفظاً بحركة في كل ما كان حرف إعرابه صحيحاً أو جارياً مجـــراه كقولك[67]، «جاء الرجل ورأيت الرجـــل ومـــررت بالرجـــل»[68]، ويكـــون الزمخشري بذلك قد فرق بين نوع من العلامات ترتبط بوجوه الإعراب وهي الرفع، والنصب، والجر، وكل واحد منها علم على معنى، «وأن الرفـــع علـــم على الفاعلية والنصب علم على المفعولة والجر علـــم علـــى الإضـــافة»[69]،

وهناك نوع آخر يبنى عليها اللفظ هي (البناء) لأن دخول الإعراب للإبانة عن المعاني، وفي هذا السياق.

ذكر سيبويه أهمية التوظيف اللغوي في أواخر الكلم العربية، مفرقا بين ضرب من العلامات يرتبط تغيرها بتغير العامل وهي علامات الإعراب كالرفع والجر والنصب والجزم، وبين ضرب آخر من العلامات يبنى عليها اللفظ بناء، فلا تزول عنه ولا يزول عنها وهي الفتح والكسر والضم والوقف[70]، ومنه فالإعراب عَلَماَ على المعاني وليس هدفه تسهيل الكلام.

وبين الزمخشري انه من قرأ قوله تعالى:« ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[71]، وَرَسُولُهُ عطف على المنوي فيفي بريء أو على محل «إن» المكسورة واسمها وقرء بالنصب، عطفاً على اسم إن أو لأنّ الواو بمعنى مع: أي بريء معه منهم، وبالجرّ على الجوار»[72]، فمن قرأ بالجر اختل المعنى وفسد، ومنه نستخلص النتائج التالية :

✓ أن التوظيف اللغوي لعلامات الإعراب يساعد في رصد المعاني، وتحولها بدخول العوامل عليها.

✓ كما يساعد في الوقوف على المعنى الصحيح للفظ، والابتعاد عن التأويل .

معاني الإعراب :

ومن أمثلة الزمخشري أن «الرفع علم الفاعلية والفاعل واحد لـي إلا، وأما المبتدأ وخبره وخبر إن وأخواتها ولا التي لنفي الجنس واسم كان وأخواتها واسم ما ولا المشبهتين بليس فملحقات بالفاعل على سبيل التشبيه، وكذلك النصب علم المفعولية، والمفعول أضرب: المفعول المطلق والمفعول فيه والمفعول معه ولمفعول له، والحال التمييز والمستثنى المنصوب والخبر

في باب كان والاسم في باب إن والمنصوب بلا التي لنفي الجنس وخبـر مـا ولا والجر علم الإضافة»[73].

ذكر الزمخشري أن الفاعل، هو ما كان المسند إليه من فعل أو شبهه، مقدماً عليه أبداً، كقولك «بضرب زيد وزيد ضارب غلامه وحسـن وجهـه، وحقه الرفع، ورافعه ما أسند إليه، والأصل فيه أن يلي الفعل لأنـه كـالجزء منه»[74]، ونحن هنا لا نريد أن نناقش مسألة هل الرفع علم الفاعلية أم لا ؟ أم أنه علم العمدة أي الإسناد؟ فقد أخذت المسألة نقاشا مطولا بين أخذ ورد لـدى علماء النحو، وإنما نريد أن نبين مدى استقامة اللفظ عند النطـق بـه، أثنـاء توظيف علامات الإعراب، والمتمثلة في الرفع والنصـب والجـر، لتـؤدي وظيفة الوصف للمسند إليه، أي تصف صفة من صفات الشخص الموصوف، وقد أشار إلى ذلك سيبويه قائلا:«(له علمُ علمُ الفقهاء)، وإنما كان الرفع في هذا الوجه لأن هذه خصال تذكرها في الرجل»[75]، أي له علـم مثـل علـم الفقهاء، وهنا المتكلم في كلا الجملتين يصف علم الرجل، ثم يقول وإن شـئت نصبت فقلت: « له علمُ علمَ الفقهاء، كأنك مررت به في حـال»[76]، ولـيس الغرض منه أن تجعل الثاني صفة للأول وبدلا منه، فصار مرتبطا بالعمل.

وبالتالي فان وظيفة الرفع هي الوصف، وأما النصب فوظيفته العمل، لذلك فالعلامات هي الطريق إلى المعنى، وعن طريق استعمال المتكلم للعلامتين يتحدد فهم المعنى الذي يريده المتكلم، عندها تكون نسبة الترجيح ضئيلة للوصول إلى ما يقصد المتكلم، وقد وفق هنا الزمخشري في الاهتداء إلى مثل ذلك، في ذكره لحشد من الأمثلة بين من خلالها، الفرق بين قراءتين مختلفتين في التركيب الواحد، فذهب إلى أن تغير حركة اللفظ دليلا بتغير المعنى كما في قوله تعالى:﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾[77]،«درست بمعنى قدّمت هذه

الآيات وعفت كما قالوا: أساطير الأولين، ودرست بضم الراء، مبالغة في درست، أي اشتد دروسها، ودرست »[78].

2 : البنية النحوية وعلاقتها بالمعنى من منظور الزمخشري :

وفيه تطرق الزمخشري إلى معرفة المظــاهر الطارئــة علــى بنيــة التراكيب النحوية في اللغة، أو النظر في علاقة النحو بالمعنى، انطلاقــا مــن :التوظيف اللغوي للجملة وما يحتمله من معاني .

2 .1 : التوظيف اللغوي للجملة ورعاية المعني :

لا نريد أن التركيز على المعايير المتعلقة بالعلامات الإعرابية، بل مــا يتركه التوظيف اللغوي من اثر لتلك العلامات في اللفظ والمعنى، فتتجــه بــه إلى الائتلاف والاختلاف، هنا الزمخشري تعامل معه بشكل دقيق، غيــر أن ترجيحه للإعراب بقدر كان سمو المعنى، وفي الأمثلة التالية نتطــرق إلــى مدى تفطن الزمخشري فيما ذكره من استقامة اللفظ والمعنــى، فــي تقليــب الكلام، وقراءته بحسب العوامل النحوية الداخلة عليه .

ومن ذلك ذكر الزمخشري في لفظ «فيكونَ»، تارة يكون بالرفع والنصب في قوله :﴿ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾[79]، وقرء «فيكون» « بالرفع، أو يكون له جنة، بالياء، ونأكل، بالنون، فإن قلت: ما وجها الرفع والنصب في فيكون؟ قلت: النصب لأنه جواب «لولا» بمعنى «هلا» وحكمه حكم الاستفهام، والرفع على أنه معطوف على أنزل، ومحله الرفع، ألا تراك تقول: لولا ينزل بالرفع، وقد عطف عليه: يلقى، وتكون مرفوعين، ولا يجوز النصب فيهما لأنهما في حكم الواقع بعد لولا،ولا يكون إلاّ مرفوعاً »[80].

وجاء أيضا في الكشاف في قوله تعالى:﴿ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[81]، « وجميعاً: نصب على الحال من إليكم، فإن قلت: الذي لَهُ مُلْكُ السماوات والأرض ما محله؟ قلت: الأحسن أن يكون منتصباً بإضمار أعني، وهو يسمى النصب على المدح، ويجوز أن يكون جراً على الوصف، وإن حيل بين الصفة والموصوف بقوله إِلَيْكُمْ»[82].

وفي حروف النصب ذكر الزمخشري أن المعنى في رفع ليس قائلا: « ليس بحتم أن ينصب الفعل في هذه المواضع بل للعدول به إلى غير ذلك معنى وجهة من الإعراب مساغ، فله بعد حتى حالتان: هو في إحداهما مستقبل أو في حكم المستقبل فينصب، وفي الأخرى حال أو في حكم الحال فيرفع، وذلك قولك: سرت حتى أدخلها، وحتى أدخلها، تنصب إذا كان دخولك مترقباً لما يوجد، كأنك قلت سرت كي أدخلها، ومنه قولهم أسلمت حتى أدخلا الجنةً إلا أنه في حكم المستقبل»[83].

وذكر في معنى الجزم في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ﴾[84]، «وَلاَ تَقْرَبُونِ فيه وجهان، أحدهما: أن يكون داخلاً في حكم الجزاء مجزوماً، عطفاً على محل قوله: فَلاَ كَيْلَ لَكُمْ كأنه قيل: فإن لم تأتوني به تحرموا ولا تقربوا، وأن يكون بمعنى النهي»[85]، وجاء في قوله تعالى:﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[86]، «أي فرق بين قوله :{ لَهُمْ أَجْرُهُمْ } وقوله فيما بعد: {فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ} ؟ قلت: الموصول لم يضمن ههنا معنى الشرط، وضمنه ثمة، والفرق بينهما من جهة المعنى أنّ الفاء فيها دلالة على أنّ الإنفاق به استحق الأجر، وطرحها عار عن تلك الدلالة»[87].

وجاء في الرفع في قوله تعالى، السارق والسارقة :﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[88]، « رفعهما على الابتداء والخبر محذوف عند

سيبويه، كأنه قيل: وفيما فرض عليكم السارق والسارقة أي حكمهما ووجه آخر وهو أن يرتفعا بالابتداء، والخبر فاقطعوا أَيْدِيَهُمَا ودخول ووجه آخر وهو أن يرتفعا بالابتداء، والخبر {فاقطعوا أَيْدِيَهُمَا أيديهما، والاسم الموصول يضمن معنى الشرط، وقرأ عيسى بن عمر بالنصب، وفضلها سيبويه على قراءة العامّة لأجل الأمر لأنّ (زيداً فاضربه)أحسن من(زيد فاضربه)»[89].

ويجوز النصب والجزم في قوله عز وجل:﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾[90]، « أن يكون تكتموا منصوباً ومجزوماً كقولك، ولا تشتم المولى وتبلغ أذاته، وتقول زرني وأزورك بالنصب، يعني لتجتمع الزيادات فيه، وبالرفع يعني زيارتك على كل حال فلتكن منك زيارة كقولهم دعني ولا أعود، وإن أردت الأمر أدخلت اللام فقلت ولأزرك، وإلا فلا محمل لأن تقول زرني وأزرك لأن الأول موقوف النصب والرفع»[91].

وفي هذا الحشد من الأمثلة تكمن أهمية البنية النحوية، ودورها في تحقيق المعنى، المتعلقة بأهمية استعمال اللفظ وتقليبه وارتباطه بالتركيب، بحسب ما يقتضيه السياق، والظروف المحيطة بالخطاب، حاول الزمخشري بيان أهمية الاستعمال الجيد لعناصر اللغة، في تحقيق وظيفة التوظيف اللغوي الأساسية، وهي تقنين الأداء اللغوي، لأجل تحقيق المعنى الصحيح.

وكان اهتمام الزخشري بوظيفة بعض الأساليب اللغوية، مشيرا إلى استعمال الفعل المتعدي بنفسه وباللام تارة، كما في قوله تعالى: نصحت ونصحت له في قوله تعالى:﴿وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[92]، «يقال نصحته ونصحت له، وفي زيادة اللام مبالغة ودلالة على إمحاض النصيحة وأنها وقعت خالصة للمنصوح له مقصوداً بها جانبه»[93]، ولكلٍّ له دلالة ومعنى.

كما أنه لغرض لغوي وطلبا لمعنى مقصود، ذكر الزمخشري في قوله تعالى:﴿ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[94]، « فَكَرِهْتُمُوهُ معناه: فقد كرهتموه واستقرّ ذلك، وفيه معنى الشرط، أي: إن صحّ هذا فكرهتموه، وهي الفاء الفصيحة، وقرء: «فكرهتموه»أي: جبلتم على كراهته، فإن قلت: هلا عدّى بالى كما عدّى في:﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكفر﴾، وأيهما القياس؟ قلت : القياس تعدّيه بنفسه، لأنه ذو مفعول واحد قبل تثقيل حشوه، تقول: كرهت الشيء، فإذا ثقل استدعى زيادة مفعول، وأما تعدّيه بالى، فتأوّل وإجراء لكره مجرى بغض، كقولك: حب إليه الشيء فهو حبيب إليه، والمبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباد »[95] .

ثم يحدد الزمخشري الجملة العربية، ليس فقط على مستوى اللفظي صوتاً وصرفاً، بل من حيث ارتباط اللفظ والمعنى بالتركيب الحسن والقبيح من الكلام، فقد تكون الجملة صحيحة في جانبها النحوي، لكنها غير مستوية من حيث المعنى، ويصف الجمل التي يدخلها الصدق والكذب، ومن ذلك قوله:«وما قوله:جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قط : فبمعنى مقول عنده هذا القول لو رقته لأنه سمار، ونظيره قول أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه: وجدت الناس أخبر تقله، أي وجدتهم مقولاً فيهم هذا المقال، ولا يوصف بالجمل إلا النكرات»[96]، وقولك:"جاءني زيد راجلاً أو هو فارس"، «كلام فصيح وارد على حده وأما جاءني زيد هو فارس فخبيث»[97]، نلاحظ في جملة: جاءني زيد راجلاً، استقامة اللفظ والمعنى، بتطابق الصيغة النحوية والعقلية، أما الجملة الثانية اللفظ مستقيم من حيث الجانب النحوي، لكنه لا يصح من حيث المعنى.

المعيار	التّعليل	المثال
فصيح	استقامة الكلام بتطابق الجانب النحوي والنفسي، فتكون الاستقامة لفظا ومعنا	جاءني زيد راجلاً أو هو فارس
خبيث	كلام يستقيم اللفظ، لكن عدم انتظام الألفاظ، المعنى غير مستقيم	جاءني زيد هو فارس

كما يرى الزمخشري أن توظيف بعض الحروف مع الفعل، تكون له دلالة أخرى يقول:« فإن قلت:كيف قيل: مّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ بحرف الابتداء وَعَنْ أيمانهم وَعَن شَمَائِلِهِمْ بحرف المجاوزة؟ قلت:المفعول فيه عدي إليه الفعل نحو تعديته إلى المفعول به، فكما اختلفت حروف التعدية في ذاك اختلفت في هذا، وكانت لغة تؤخذ ولا تقاس،وإنما يفتش عن صحة موقعها فقط،فلما سمعناهم يقولون:جلس عن يمينه وعلى يمينه، وعن شماله وعلى شماله، قلنا:معنى«على يمينه» أنه تمكن من جهة اليمين تمكُّن المستعلي من المستعلي عليه»(98).

وهكذا يأخذ التوظيف اللغوي للجملة مع الزمخشري، انطلاقا من اثر تلك العلامات النحوية في اللفظ والمعنى، كجواز القراءة بالرفع والنصب، دور حروف النصب ومعنى الجزم، الرفع وجواز النصب والجزم مراعاة للمعنى، إلى اهتمامه بالجملة ومدى انتظامها لاستقامة اللفظ والمعنى، نتيجة تطابق الجانب النحوي والنفسي، وذلك من خلال تطرقه لظاهرة الكلام الفصيح والخبيث، ومنه نستخلص أن التوظيف اللغوي والاستعمال الجيد لعناصر اللغة، ساعد في إثراء اللغة، فاستدعت معاني مختلفة.

إن خطوة الزمخشري كغيره من العلماء، اهتموا بأقسام الكلام المختلفة كالاسم والفعل، وملاحظة التغيرات التي تطرأ عليها من الناحية الشكلية،

فالدراسات الحديثة حاولت تحديد المعاني الخاصة بالبنية اللغوية والنظر إلى الأشكال النحوية، باعتبارها معان من الناحية النحوية والمعجمية، فأندري مارتيني مثلا يرى أن اللغة عبارة عن أداة إبلاغ ذات مستويين أي ثنائية التقطيع فالمستوى الأول من التقطيع وحدات دالة مونيمات، والثاني وحدات غير فونيمات.

وأما أصحاب المدرسة البنيوية الوظيفية يرون أن:« اللغة تمثل نظاما من وسائل الاتصال، فيرى ماتيزوس ان التقسيم الوظيفي للجملة يوضح كيفية ربط الجمل بالموقف الكلامي الذي تنشأ الجملة على أساسه»[99]، أما أنصار النحو التوليدي عرفوا الجملة « بأنها مجموعة من العبارات تخلقها إلية القواعد »[100]، وما نلاحظه في إعمال تشو مسكي حيث اهتم في البداية بالتفريق بين الإشكال الصحيحة نحويا، وغير الصحيحة نحويا، أي اهتمامهم بالبنية السطحية كمرحلة أولى، ثم اتجهت دراستهم إلى النحو التوليدي فصارت الجملة المقبولة دلالياً تلك التي يراعى فيها الجانب النحوي والدلالي.

الهوامش:

(1) ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان : الخصائص، تح: محمد علي النجار،مطبعة دار الكتب المصرية (د.ت.ط)، ، ج162/2، 1972، ص220 .

(2) الزمخشري: المفصل في علم اللغة ،أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، وبذيله كتاب المفصل في شرح أبيات المفصل ،دار الجيل ،بيروت لبنان ، ط2 ، (ج 1 / ص 73).

(3)المصدر نفسه، ،ج1/ص72.

(4) المصدر نفسه، ج1/ص72.

(5) المصدر نفسه، ج73/72/1

(6) المصدر نفسه، ،ج368/1.

(7)المصدر نفسه، ،ج366/365/364/1.

(8)المصدر نفسه، ،ج368/1.

(9)المصدر نفسه، ،ج371/1.

(10)المصدر نفسه، ، ج362/361/360/1.

(11) الزمخشري الفائق في غريب الحديث والأثر، طبعه وصححه وعلق على حواشيه علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم ط1، القاهرة 1945، ج2/ 350.

(12)المفصل: ص 395.

(13) ينظر: كتاب لسيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبرة (أو بن قنبر): تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر ط2، سنة:1977 ، ج433/4.

(14) ينظر: السابق، ج456/4.

(15)الزمخشري، أبو القاسم:الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بذيله أربعة كتب،رتبه وضبطه مصطفى حسين احمد، الناشر، دار

الريان القاهرة للتراث، دار الكتاب العربـــي، بيـــروت،ط1407،1-1987، ج2/429.

(16) سورة هود/ 95.

(17) الكشاف، ج2/114.

(18) المفصل، مصدر سابق، ص 93.

(19) ينظر:السمرائي فاضل صالح ، الدراسات النحوية و اللغوية عند الزمخشري،دار عمار ط2005،1، ص594.

(20) سورة النساء 143.

(21)الكشاف، مصدر سابق، ج1/432.

(22) ينظر: السمرائي، الدراسات النحوية و اللغوية عند الزمخشري ، مرجع سابق، ص594 وما بعدها.

(23)الزمخشـــــــــري،الفائق فـــــــــي غريـــــــــب الحـــــــــديث ، ج2/110/146/292/351/392/208/559/ 598.

(24) الكشاف مصدر سابق، ج2/146.

(25) الثعالبي: فقه اللغة ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، ص 157.

(26) ينظر: جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية،دار الهلال، راجعـــه، د/مراد كامل، ص 59/60.

(27) المفصل، مرجع سابق، ج1/58/55.

(28) المفصل، مرجع سابق، ج1/ص/59/63/69/70/54/55/ .

(29) ابراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ص47.

(30) سورة البقرة 195.

(31) المفصل مرجع سابق ،ج1/52.

(32) سورة يونس/11.

(33)الكشاف - ج2/406.

(34) لسان العرب مادة (عجل).

(35) ينظر: المفصل، ج34/1.

(36) ينظر:الفائق في غريب الحديث والأثر، ج288/1.

(37) ينظر: المفصل، ج55/1،54.

(38) سورة المؤمنون/28. يظر: المفصل، ج55/1،54.

(39) ينظر: أحمد الودرني، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العـرب مـن الأصول إلى القرن 7هـ/ 13 م،دار الغـرب الإسـلامي، ط1 ، 2004، ج163/1.

(40) ينظر الكتاب ـ سيبويه ، ج235/4.

(41) سورة البقرة 249.

(42) الكشاف، مصدر سابق ج220/1.

(43) سورة الحج 63.

(44) الكشاف، المصدر نفسه، ج309/4.

(45) سورة هود 38

(46) الكشاف، المصدر نفسه، ج86/1.

(47) الكشاف: ج45/4.

(48) سورة هود 95.

(49) الكشاف، ج117/3.

(50) المصدر نفسه، ج314/2.

(51) سورة الأنعام، 105.

(52) الكشاف، ج155/2.

(53) سورة القمر/55.

(54) الكشاف:ج 6/ 460.

(55) ينظر: الكشاف،ج 61/ 34.

(56) اللسان مادة (رحم).

(57) سورة يونس 35.

(58) الكشاف، ج3 /16.

(59) ينظر : فاضل السامرائي، لمسات بيانية، من شبكة الاتصالات العالمية 2006 (web)، نسخ (أسئلة وأجوبة): للدكتور صالح فاضل السامرائي، (لمسات بيانيـــة)، عرضـــت فـــي شـــكل حلقـــات منشـــورة مـــن الموقـــع: .http://www.lamasat.8m.com/

(60) سورة النمل 87.

(61) الكشاف، ج115/5.

(62) سورة فاطر/09.

(63) الكشاف ، ج5 /403.

(64) ينظر: السمرائي فاضل، الدراســات النحويــة و اللغويــة ، مرجــع ســابق ،ص152.

(65) سورة فاطر 28.

(66) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق عبد الله الــدّرويش، ط1، 1425- 2004، ، ج1071/1.

(67) ينظر: الكشاف، مصدر سابق ، ج155/2.

(68) المفصل، ج2/1.

(69) المصدر نفسه، (ج1 /3.

(70) ينظر: سيبويه، الكتاب ج15/1.

(71) سورة التوبة 3.

(72) الكشاف: ج294/2.

(73) المفصل: ج3/1.

(74) المفصل: ج3/1.

(75) الكتاب ج72/1.

(76) نفس المصدر، ج72/1.

(77) الأنعام/ 105.

(78) الكشاف: مصدر سابق، ج155/2.

(79) الفرقان/07 .

(80) الكشاف: ج4 /437.

(81) سورة الأعراف 158.

(82) الكشاف:ج2 /299.

(83) المفصل: ج 46/1.

(84) سورة يوسف/160.

(85) الكشاف: ج 188/3.

(86) سورة البقرة 162.

(87) الكشاف: ج232/1.

(88) سورة المائدة 39.

(89) الكشاف: ج 2 /252.

(90) سورة البقرة 42.

(91) المفصل: ج46/1.

(92) سورة الأعراف/ 62.

(93) ينظر: الكشاف: ج 242/2.

(94) سورة الحجرات/ 12.

(95) الكشاف، ج6/ص380.

(96) المفصل:ج1/ص19.

(97) الكشاف: (ج 2 / ص 203.

(98) المصدر نفسه، ج212/2.

(99) دك الباب جعفر: الموجز في شرح دلائل الإعجاز، ص117-118.

(100)أحمد محمود نحلة:مدخل إلى دراسة الجملة العربية،دار النهضة العربية،بيروت،1408 -1988،ص14.

قائمة المصادر والمراجع

_ ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق عبد الله الدّرويش، ط1، 1425-2004م.

_ ابن جني، أبو الفتح عثمان : الخصائص، تح: محمد علي النجار،مطبعة دار الكتب المصرية (د.ت.ط).

_ أحمد الودرني، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ/ 13 م،دار الغرب الإسلامي، ط1 ، 2004م.

_ أحمد محمود نحلة:مدخل إلى دراسة الجملة العربية،دار النهضة العربية،بيروت،1408 -1988م.

_ جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية،دار الهلال، راجعه، د/مراد كامل.

_ الثعالبي: فقه اللغة ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، (ب،ت،ط).

_ الزمخشري الفائق في غريب الحديث والأثر، طبعه وصححه وعلق على حواشيه علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم ط1، القاهرة 1945م.

_ الزمخشري: المفصل في علم اللغة، أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، وبذيله كتاب المفصل في شرح أبيات المفصل، دار الجيل ، بيروت لبنان.

_ الزمخشري، أبو القاسم:الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بذيله أربعة كتب،رتبه وضبطه مصطفى حسين احمد، الناشر، دار الريان القاهرة للتراث، دار الكتاب العربي، بيروت، ط،1407-1987م.

_ السمرائي فاضل صالح، الدراسات النحوية و اللغوية عند الزمخشري، دار عمار، ط1، 2005م.
_ السمرائي فاضل صالح ، لمسات بيانية، من شبكة الاتصـــالات العالميـــة 2006 (web)، نسخ (أسئلة وأجوبـــة): للـــدكتور صـــالح فاضـــل السامرائي، (لمسات بيانية)، عرضت في شكل حلقات منشـــورة مـــن الموقع: http://www.lamasat.8m.com/.
_ كتاب لسيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبرة (أو بن قنبر): تحقيـــق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر ط2، سنة:1977 م.

موقع آراء ابن حزم الظاهري في منظومة الفقه والاجتهاد

الدكتور أحمد معبوط

جامعة الجزائر1

تمهيد:

عند التأمل في واقع الثقافة الفقهية المعاصرة وما تفـــرزه مـــن ســـلوك وجدل يثور تساؤل عن طبيعة روافدها، خاصة عنـــدما تخـــرج فـــي بعـــض القضايا عن المألوف الذي استقر الاصطلاح عليه في منظومة الفقه الإسلامي بعد تشكل معالمه العابرة للزمن، وعندئذ يدفعنا الفضول العلمي إلـــى إعـــادة قراءة بعض الاتجاهات التي عرفت في التاريخ الفقهي بخصوصـــية جعلتهـــا تصنف في دائرة الاستثناء الاصطلاحي أو الشذوذ عما هو متعارف عليه بقوة الحجة والبرهان من جهة، أو بالتقييم المستمر -ذاتيا كان أو متنـــاظرا- مـــن جهة أخرى.

وذلك انطلاقا من فرضية احتمال تأثر المتأخر ببعض ما عنـــد المتقـــدم، أو انحصار فكر المتأخر ضمن مقدمات ومسارات شبيهة بتلك التي وجدت عنـــد المتقدم ووجهته ذاك التوجيه، أو حتى التوافق الذي يكون مـــن قبيـــل تـــوارد الأفكار.

ولوجود بعض الأمارات الموحية أو الموهمة لوجـــود بعـــض التشـــابه أو التوافق بين بعض ما يتداول من ثقافة فقهية في عصرنا وما أثاره ابن حـــزم في عصره اخترنا دراسة آرائه ومحلها من منظومة الاجتهاد عموما ومنظومة الفقه الإسلامي خصوصا.

ففي مقابل الاتجاه العام للمسار الفقهي عند عامة علماء المســـلمين، هنـــاك اتجاه آخر مختلف، يمثله ابن حزم الظاهري بآرائه وآثاره، فهو نوع آخر من الفقه والاجتهاد، ليس من نوع ما عند السواد الأعظم من هذه الأمّة، وإن كان

الأصل واحداً، إذ كلهم ملتمس من كتاب الله وسنة رسوله، وما يلحــق بهــذا النوع نجده مختلفا امتدادا وانتشارا في الزمان والمكان، وهو بمختلف مكوناته كقَطرة في بحر بالنسبة لما عليه سواد هذه الأمة وجماهيرها، وهــو متفــاوت في قربه أو بعده عن منهجهم. لكن مع قلّته لا يخلو من تأثير، وهو ما نحاول تلمس آثاره في واقعنا في أيامنا هذه، ومن أجل ذلك سندرس من مفاصله مــا هو مظنة الإدلاء إلى عصرنا بنوع أثر في المباحث الآتية، مسترشدين ببعض الدراسات عن ابن حزم كدراسات أبي زهرة والكوثري وغيرهما.

المبحث الأول: ابنُ حزم ومذهبه: ابن حزم فقيه ظاهري، أحيا فقه داود الأصبهاني، وسلك به مسلكا اتّسم بسمته. ولقد ابتدأ في دراسته الفقه على مذهب مالك، وكان هو المذهب السائد في الأندلس، ثم انتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي، ومن طريقه أطلَّ على مذهب العراقيين، فقبل أن يصير ظاهري المذهب كان شافعي المنهاج، فأشبه من هذه الجهة داود الأصبهاني صاحب المذهب الظاهري، إذ تخرَّج على المذهب الشافعي، ثم صار منشئ المذهب الظاهري. ولعل ما دفع ابنَ حزم إلى هذا المسلك هو تأثره بمسعود بن سليمان بن مفلت، وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر والاختيار من بين الأقوال المختلفة[1].

وإذا تتبعنا آثار ابن حزم في نظر المؤرخين الذين عاصروه وجــدناه ذا علم يجادل مَن خالفه فيه احتسابا عند الله ببيانه، لكن في حدّة بعيدة عن أيِّ سياسة أو تدرج أو تعريض، فأجمع فقهاء وقته على رد أقواله وتضــليله. قال أبو مروان بن حيان في وصفه: "وأكثــر معايبــه ـ زعمــوا ـ عنــد المنصف له جهله بسياسة العلم التي هي أعوص من إتقانه"[2].

أما آفاق فكر ابن حزم فكانت واســعة، فقــد درس الفلســفة والأخبــار والأنساب، واللغة والأدب، وحفظ من الشعر القديم والإسلامي الكثير، ودرس

الحديث وحفظ وجمع، وكتابه المحلَّى يفيض بالأحاديث، وفتــاوى الصــحابة وأقضيتهم، وآثار التابعين وفتاويهم وأقضيتهم. وقد كان عالما بالمِلل والنِّحــل، وذاد عن الإسلام فيما هوجم به من اليهود والنصارى، فتصدّى لردّ افتــرائهم وكشف اللّثام عما يدسّون من شبهات، وكان بصيرا بالتــاريخ فــي عمومــه وخصوصه. وله أيضا دراسات نفسية، فهو يحلل النفوس، حتى إنه ليكتب في الحب والعشق. فهو شخصية تعددت نواحيها، وتباينت اتجاهاتُها.

وبدراسة أدوار حياته يعرف أن بدايته كانت تتمثل في شاب ثري يرفل في حُلل النعيم، ويعيش بين الجواري الحسان، اللائي يملكهن بملك اليمين، فيسجل في كتاب "طوق الحمامة" حياة شبابه وملاحظاته في العشرين إلــى الخامســة والثلاثين أو بعد ذلك، حتى إذا خلع رداء الشباب خلع معه العيش الهادئ وإن توفر المال، فانصرف إلى دراسة الحديث والفقه والفرق والكلام...

المبحث الثاني: سمات فقه ابن حزم: ويمكن إجمالها فيما يلي:

- وضع ابن حزم أصولا وحررها، وأسهب في بيانها، فحــدّ بــذلك منهــاج استنباطه وطريق اجتهاده، وضمَّن كل ذلك كتابه المسمى"الإحكام في أصــول الأحكام"، وقد وضع مع ذلك الكتاب المستفيض كتابا آخر موجزا في أصــول المذهب الظاهري[3].

- ينكر ابن حزم القياس، ويشتد في نقد من يعتمده أصلا في الاجتهــاد، كمــا يشتد في نقد من يعتمد الاستحسان أصلا فيه أيضا. ومع ذلك فقد اجتهد بنــاء على أصول الظاهرية، وفرَّع الفروع، وشعَّب المسائل، وكتابه المحلــى فيــه أشتات من الفروع المختلفة. وقد أتى فيه بمجموعة كبيرة من الآثار، لكنها لــم تسعفه في كل ما تناوله نفيا وإثباتا، لذلك قد نقف له على اجتهادات بتتبع آثاره لا نجدها بالوقوف عند ما قرره من أصول.

- يعتمد على النص ويأخذ به، ولا يحاول التأويل ولا التعليل، فهو يأخذ بظاهر النصوص الشرعية، سواء أكان ذلك في العقائد أم في الأحكام العملية.

- العبرة عند ابن حزم بظواهر النصوص، وهي واضحة ودلالتها ظاهرة، وبناء عليه منع التقليد، لاعتقاده أن ما في الكتاب والسنة في متناول كل مسلم. فيقول: "لا يحل لأحد أن يقلد أحدا لا حيّاً ولا ميّتاً، وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته، فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين، ففرض عليه إن كان أجهل أهل البرية أن يسألَ عن أعلم أهل موضعه بالدين الذي جاء به رسول الله ﷺ فإذا دل عليه سأله، فإذا أفتاه قال له: هكذا قال الله عز وجل؟ فإن قال له: نعم أخذ بذلك وعمل به أبدا، وإن قال له: هذا رأيي، أو هذا قياس، أو هذا قول فلان، وذكر له صاحبا أو تابعا أو فقيها قديما أو حديثا، أو سكت أو انتهره أو قال له: لا أدري، فلا يحل له أن يأخذ بقوله، ولكنه يسأل غيره...، ومن ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولا لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، وما كان هكذا فهو باطل؛ لأنه قول بلا دليل"[4].

والحقيقة أنه لو سلمنا لابن حزم دعواه سهولة الاستغناء عن التقليد، لأن الأصل عنده الاعتماد على ظواهر النصوص وهي واضحة، كما يقول، فإنه لا وجه للتسليم له على أصل السواد الأعظم من مجتهدي الأمة وقول الجماهير المخالفين لابن حزم في اعتمادهم لأصول أخرى كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها، وتناولهم للنصوص بما هو أوسع وأعمق في الاستنباط.

- لابن حزم فقه خاص، وآراء فقهية ليست في فقه الأئمة الأربعة ولا غيرهم. فمثلا نجده يقرر أنه يجوز للجنب والحائض والنفساء أن تمسَّ المصحف، وتقرأ القرآن الكريم، ويجوز بالأولى ذلك لغير المتوضئ، على

خلاف ما عليه السواد الأعظم، ويحاول أن يدحض كل الأدلة التي يسوقها الفقهاء لإثبات تحريم ذلك. ونجد عنده الكثير من مثل هذا حتى أنه يخالف في مسائل هي في حكم المجمع عليها.

وكما يخالفهم في الفروع يخالفهم في منهاج الاستنباط، فهم يعتمدون في استنباطهم على الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم يختلفون قليلا أو كثيرا في بعض الأصول التبعية أو في بعض التفاصيل. أما ابن حزم فقد اعتمد فقط على الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وهو يصرح بأنه لا يصح تقليد الصحابة فيما وراء ما أجمعوا عليه، فضلا عن عدم صحة تقليد غيرهم. أما عند غيره من الأئمة كالأربعة؛ فإن لفقه الصحابة حتى فيما لم يجمعوا عليه اعتباراً مهما كان موقفهم من اعتبار حجية قول الصحابي.

وما تميز به ابن حزم من آراء في الفقه ومناهج الاستنباط ولواحقهما، هو ما يدخل في المنهاج الظاهري أو الفقه الظاهري التي أسس أصولها داود الظاهري وتبعه فيها ابن حزم.

إذن فمناهج ابن حزم مخالفة لمناهج السواد الأعظم وخاصة لمناهج الأئمة الأربعة في استنباطهم، واقتبست تسمية الظاهري، من الاعتماد على ظاهر الكتاب والسنة. إذ لم يعتمد ابن حزم على تعليلات نصوص القرآن والسنة، بحيث إذا عرفت العلة يقاس عليها غيرها، كما هو الشأن عند غيره من الأئمة، الذين لا يكتفون من النصوص بظواهرها، وإنما يجاوزونها إلى علل الأحكام، فيطرد بذلك الحكم الذي ورد به النص في كل موضع تحققت فيه العلة التي استخرجوها وبذلك تعم العلة، ويحمل على النص ما لم ينص عليه. فالقياس الفقهي الذي يقرره الفقهاء يعتبر بدهيا عندهم، ويعتبر استمداده من الكتاب والسنة من الأمور البدهية أيضا، فما هو إلا إثبات حكم المثل لمثله والمساوي لمساويه.

المبحث الثالث: نشأة المذهب الظاهري[5]: الذي أسس المذهب الظاهري هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف البغدادي منزلا، الأصبهاني نسباً، وقد ولد سنة 200هـ وقيل 202هـ، فلم يكن هذا المذهب أو المنهج معروفا عند السلف؛ إذ كان الأمر على خلافه.

قال الإمام الشاطبي: "ومن هنا ذمّ بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعة بعد المائتين"[6].

وقال أيضا: "بدعة الظاهرية فإنها تجارت بقوم حتى قالوا عند ذكر قوله تعالى: (على العرش استوى): قاعد! قاعد! وأعلنوا بذلك وتقاتلوا عليه، ولم يبلغ بقوم آخرين ذلك المقدار، كداود بن علي في الفروع وأشباهه"[7].

ولقد تخرّج داود على تلاميذ الشافعي، والتقى بكثير من أصحابه وكان شديد التأثر بالشافعي، وقد سمع الكثير من محدثي عصره. ولكنه لم يلبث أن تخلى عن المذهب الشافعي معلنا أن المصادر الشرعية هي النصوص فقط وأبطل القياس، فاتجه إلى علم السنة وأكثر منها، إلى أن أصبحت كتبه طافقة بها.

ولقد أجمع العلماء أنه أول من أظهر القول بالظاهر، ولذا يقول الخطيب البغدادي فيه: "هو أول من أظهر انتحال الظاهر. ونفى القياس في الأحكام قولا واضطر إليه فعلا فسماه دليلا"[8].

وما أشار إليه الخطيب من اضطراره إلى القياس عمليا وإن أنكره نظرا، هو الأخذ ببعض الرأي عندما تلجئه إلى ذلك المسائل بمسلك حاول أن ينأى به عن التعليل فيه ويكون قريبا من النص.

ولما كان فقه داود فقه نصوص عموما، وفقه حديث خصوصا، فإن كتبه ملئت حديثا، ومع ذلك لم يُرْوَ عنه من ذلك إلا قليلٌ، وإن بحثنا عن سبب ذلك

في أحواله وجدناه معروفا بالعبادة والنسك، جديرا بأن يوثق بـــه مـــن هـــذه الجهة. غير أن أبا زهرة ذكر أن العزوف عن الرواية عنه يرجع إلى أمرين:

أحدهما: إنكاره القياس جملة، وبذلك خالف إجماع فقهاء أهل الســـنة، ومـــنهم أئمة الفقه والحديث، مثل الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبـــل وإســـحاق بـــن راهويه وغيرهم، مما قد يعدّ ابتداعا.

ثانيهما: تصريحه بأن القرآن محدث، بالإضافة إلى تصريحه بأنه لا حرج في أن يمس الجنب والحائض المصحف، وأن يتلوا القرآن من كـــان علـــى تلـــك الحال مما اعتبر شذوذا وبدعة، خاصة وأن ذلك تزامن مع أحداث قرر فيهـــا العلماء أن من يقول بأن القرآن محدث ينسب إلى الابتداع[9].

والذي أراه أن للرواية اعتبارات أخرى تتعلق بالصنعة الحديثية، ولـــذلك لا يمكن التسليم لأبي زهرة في ما ذهب إليه، فكم مـــن أحاديـــث رويـــت فـــي الصحاح عن من يوصفون بالابتداع.

ثم إن أحمد تلميذ الشافعي –مثلا- لم يرو عنه إلا بضعة أحاديث، ومسلم لم يرو عن البخاري شيخه، إلى غير ذلك ممـــا يعرفـــه المشـــتغلون بالحـــديث وعلومه.

ويلاحظ أن ابن حزم لم يقل بخلق القرآن، كما ذهب إليـــه إمـــام المـــذهب الظاهري، مع قوله بجواز مس المصحف لمن ذُكر وجواز قـــراءتهم للقـــرآن على تلك الحال[10]. مما يدل على أن ابن حزم قد يخالف إمـــام المـــذهب وإن اتفق معه في الأصول وعامة المسائل.

هذا وقد استقر المذهب الظاهري على ما جاء به إمامه مـــن آراء، وكـــان يجاهر بها غير آبه بما يقوله الجمهور، واتبعه من اتبعه في ذلك، وخالفه مـــن خالفه[11].

ومما أُخذ على داود منع التقليد منعا مطلقا؛ إذ أجاز لكل فاهم للغة العربيـــة أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنة، وبذلك جَرَّأَ العامة على مـــا لا قِبَـــل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة[12]. فتجرّأ على الفقه مـــن لا يحسن الفقه، واعتدّ الناس بآرائهم التي انتحلوها، وتمسّكوا بظواهر النصوص، متشبهين في ذلك بالخوارج الذين يتعلقون بظواهر الألفاظ مـــن غيـــر تأمـــل وتفكير، والذين أخبرنا عنهم النبي ﷺ محذِّراً من شناعة بدعتهم.

ومن أجل هذا كان المذهب الظاهري وصاحبه محل إنكار العلماء في حياته وبعد مماته، ولذلك لم يعتد أكثرهم بخلافه، حتى إذا أجمع العلماء علـــى رأي وفيه خلاف لداود وأتباعه؛ فإن خلافهم لا ينافي الإجماع المنعقد، فينعقد ولـــو دونهم. ولقد ذكر ابنُ السبكي أنَّ ما تحصّل له فيه من كلام العلماء فـــي ذلـــك ثلاثة أقوال:

أحدها: أن خلافهم معتبر في كل أحواله.

الثاني: أنه لا يعتد بخلافهم مطلقا، وعلى هذا الرأي إمـــام الحـــرمين وأبـــي اسحاق الاسفراييني وغيرهما. بل إن القاضي أبي بكر لا يعدّهم مـــن علمـــاء الأمة بحيث لا يعتدّ بخلافهم ولا بوفاقهم. ويقول بأن: "أصحاب الظاهر ليسوا من علماء الشريعة وإنما هم نقلة إن ظهرت الثقة"[13].

الثالث: أن خلافهم معتدّ به ومناف للإجماع عند وجوده، إن كان خلافهم فـــي غير القياس، أما إذا خالف قولهم القياس الجلي فلا يعتدّ بخلافهم. وهـــو رأي أبي عمرو ابن الصلاح. هذا وصح عن داود أنه لا ينكر القياس الجلـــي وإن نقل إنكاره عنه ناقلون. وإنما ينكر الخفي فقط. أما منكر القياس مطلقا، جليـــه وخفيّه فطائفة من أصحابه، على رأسهم ابن حزم[14].

ومما ساعد على إبقاء مذهب داود الظاهري - مع الاعتراض الشديد عليـــه- بعد وفاته كتبه الكثيرة التي اشتملت على آرائه ومؤيداتها، كما خلفه في القيـــام

عليه والدعوة له ابنه أبو بكر محمد بن داود. وبذلك انتشر القول بالظاهر في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع، حتى قيل: إنه كان رابع مذهب بعد مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك، حيث كان أكثر انتشارا من مذهب الإمام أحمد بن حنبل في القرن الرابع الهجري[15].

وبمجيء القاضي ابن أبي يعلى (ت458هـ) في القرن الخامس الهجري أصبح للمذهب الحنبلي مكانة فاقت المذهب الظاهري لجلالته وخدمته للمذهب. وكأن شيئا ما حدث في تلك الفترة تسبب في انجذاب فريق من الناس إلى المذهب الظاهري، الذي كان يظهر إعلاء لمقام السنة، ولعله التبرم من كثرة الآراء والتفريعات الملاحقة لأوجه الحياة الجديدة لعدم استساغتها أو استيعابها، إلى أن عولج الأمر بالمذهب الحنبلي الذي يقول بالقياس مع اعتنائه بالسنة.

يقول ابن خلدون في سياق عرضه لظهور المذهب الظاهري وتميّز روّاده بإنكار القياس، بعد المذاهب الفقهية التي كانت سائدة؛ مذاهب أبي حنيفة ومالك والشافعي من بعده: "ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والإجماع وردّوا القياس الجلي والعلّة المنصوصة إلى النص؛ لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالّها وكان إمام هذا المذهب داود ابن علي وابنه وأصحابهما". ثم قال: "ثم دُرِس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمته وإنكار الجمهور على منتحليه، ولم يبق إلا في الكتب المجلّدة، وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكلّف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم فلا يخلو بطائل ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه، وربما عُدّ بهذه النّحلة من أهل البدع بنقله العلم من الكتب من غير مفتاح المعلّمين،

وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علوّ رتبته في حفظ الحديث وصار إلـــى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم وخالف إمـــامهم داود وتعرض للكثير من أئمة المسلمين، فنقم الناس ذلك عليـــه وأوســـعوا مذهبـــه استهجانا وإنكارا وتلقوا كتبه بالإغفال والترك"[16].

المبحث الرابع: المذهب الظاهري بالأندلس: لقد حل المذهب الحنبلي محـــل المذهب الظاهري بالمشرق الإسلامي، وعادت الأمور إلى ما كانت عليه عند السلف قبل ظهور مذهب داود على رأس المائتين، فمن لم يكن على مـــذهب الإمام أحمد كان على بقية المذاهب المعتبرة الأخرى غيره.

لكن ما إن خبا ضوء المذهب الظاهري بالمشرق الإسلامي حتـــى ظهـــر بمغربه على يد ابن حزم (ت456هـ) بالأندلس.

وقد سبق ظهور المذهب الظاهري بالأندلس والمغرب ســـفر طائفـــة مـــن علماء قرطبة في القرن الثالث الهجري إلى المشرق طلبا للعلم، ولقي بعضهم الإمام أحمد ومعاصريه كداود بن خلف وغيره.

ويبدو أن بعض هؤلاء كانت آراؤهم تنحو نحو الظاهر، وإن لـــم يكونـــوا ظاهريين في أقوالهم، ويظهر ذلك أحيانا في عدم التقيد بمذهبهم الأصـــلي أو غيره من المذاهب، وفي الإمعان في الاختيار أحيانا أخـــرى، أو حتـــى فـــي أخذهم الأحكام من الكتاب والسنة رأسا دون مراعاة أي من المذاهب.

ونعد من هؤلاء ثلاثة هم: بقي بن مخلد، وابن وضاح، وقاسم بن أصـــبغ، أما الأولان فقد كان سفرهما إلى المشرق في فترة حياة داود، أما الثالث فكان تلميذا لهما سالكا لطريقهما. فلنذكر نبذة عن كل واحد منهم فيما يلي:

أ- **بقي بن مخلد**: وهو ممن يكون قد أثّر في توجه ابن حزم خاصـــة أنـــه أشاد به كثيرا. وقد كان أثيرا عند الإمام أحمد بعد رحلته إلى المشرق ولقائـــه به، وقد نقل عمله إلى الأندلس. إلا أن لقاءه بداود لم يثبت رغم وجـــوده فـــي

بغداد تلك الفترة وتقاربهما في السن، ووارد أن يكون قد اطلع على آرائه أو بعضها، لكن يفهم من عدم ثبوت اللقاء عدم حرصه عليه، إذ لم يعهد تقصير من تجشم الصعاب في طلب العلم أن يفرط فيه إذا وجده.

وبعودة بقي من رحلته إلى المشرق دخل الأندلس الكثير من السنن والآثار، ونفقت بها سوق الحديث وصارت حاضنة له إلى جانب الفقه الذي كان بها. ثم إنه انتقل إليها بعودته فقه الإمام الشافعي مما أثرى الدراسة الفقهية التي كانت تقتصر على مذهب الإمام مالك، فصارت تتناول اختلاف الفقهاء[17].

فقد يكون عمل بقي بن مخلد من خلال نشره للسنة، واستقلاله بالاختيارات الكثيرة إذ كان مجتهدا، دور في ظهور المذهب الظاهري، وإن كانت وفاته سنة276هـ، أي: قبل ظهوره بكثير. بالإضافة إلى أن كثرة الاختيار وجدت في المذهب المالكي كما وجدت في غيره من المذاهب، ولم يكن ذلك سببا لخروج صاحبه من مذهبه.

والذي نرجحه أن يكون توجه بقي بن مخلد من أثر اطلاعه على فقه الشافعي وأحمد لصلته الثابتة بالمدرستين وغيرهما لا من تأثره بداود الظاهري، وإن لم نستطع الجزم بنفيه.

ب- ابن وضاح: وهو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيع، وكان جده مولى لعبد الرحمن الداخل، وقد كان معاصرا لبقي بن مخلد، وقد رحل إلى المشرق كما رحل بقي، وحمل مثله الحديث، وكلاهما كان في قرطبة؛ إلا أنه كانت بينهما وحشة، حتى إن المشاهير من تلاميذ ابن وضاح لا يحضرون مجلس بقي، وقل من كان يحضر دروس الفقيهين معا من التلاميذ.

هذا وقد عدّ ابن وضاح محدث قرطبة لشدة عنايته بالحديث، لكنه لم يكن متوسعا في غير الحديث من العلوم كتوسع بقي. وقد يكون لعلمه أثر في

ظهور المذهب الظاهري الذي يعول على نصوص الحديث خاصة، إلا أننا لا نستطيع الجزم بذلك خاصة وأن ابن حزم لم يشد بذكره كما أشاد بذكر بقـــي، كما أن وفاته سنة286هـــ وإن تأخرت بعشر سنوات على وفاة قرينه إذ بلغت سنه آنذاك 90 عاما فبينها وبين ظهور المذهب الظاهري زمن معتبر لترجيح النفي[18].

ج- قاسم بن أصبغ: هو قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوســف أبــو محمــد البياني القرطبي محدّث الأندلس. تلقـــى الحـــديث عـــن الشـــيخين الســـابقين وغيرهما، وقد رحل إلى المشرق ودخل العراق ولقي ابـــن قتيبـــة، والمبـــرد صاحب الكامل، وغيرهما من العلماء، كما سمع الحديث من بعض أهله، ولما قدم العراق سنة286هـــ وجد أبا داود صاحب السنن قد توفي قبل ذلك بيسير، واعتنى بآثاره. وقد كانت لابن أصبغ عناية بأحاديث الأحكـــام، ولـــه "مســـند مالك" و"الصحيح" و"أحكام القرآن"، وكانت وفاته سنة340ه[19]ـــ

وإن لم يؤثر عن هؤلاء الثلاثة ولا عن قرنائهم وتلاميذهم القـــول بالظـــاهر، فإن نشرهم للحديث وفقه الخلاف وأخبار المشرق وعلمائه ومذاهبه، قد يكون له أثر ما في ظهور المذهب الظاهري الذي كثيـــرا مـــا يعـــوّل علـــى هـــذه العناصر.

هذا وقد نسب بعض العلماء إلى القول بالظاهر وإن كانت أحوالهم لا تتـــيح الجزم بذلك مثل:

د- منذر بن سعيد البلوطي: فهو خطيب الأندلس وقاضـــي الجماعـــة فـــي قرطبة، وكان في القضاء ملتزما بالمذهب المالكي، كما كانـــت تســـير عليـــه السياسة الشرعية آنذاك، إلا أنه نسب إليه القول بالظاهر في غيـــر القضـــاء، وحاله يمنع من تأكيد ذلك، إذ خطيب الجماعة وقاضيها يبعد أن يكون ســـائرا على غير المذهب المالكي، وقد توفي سنة355هـــ، وقد اطلع ابن حزم علـــى

أخباره، والتقى بابنه سعيد بن منــذر الــذي تــوفي فــي شــيخوخة كبيــرة سنة403هــ[20].

ويُذكر أن ابن حزم تلقى المذهب الظاهري عن مسعود بن سليمان بن مفلــت أبي الخيار المتوفى سنة426هــ، إذ كان يذكره ابن حزم على أنه أستاذه، وقد قيل عنه: إنه داودي المذهب يأخذ بالظاهر ولا يرى التقليد ويأخذ بالأثر[21].

وبعرض هذه السلسلة لا يتبيّن بشكل واضح وأكيد السند العلمي المتصل بين داود الظاهري وابن حزم، إلا أن ما هو أكيد أن ابن حزم قد احتضن المذهب الظاهري في الأندلس بعد أن زال في المشرق على يد القاضي ابن أبي يعلــى الحنبلي.

ولعل هذا ما يفسر قول الإمام الشاطبي: "إنك لا تجد عالما اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك. وقلّما وُجدت فرقة زائغــة، ولا أحد مخالفٌ للسنة، إلا وهو مفارق لهذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم"[22].

المبحث الخامس: أصول ابن حزم: ونذكر نبذة منها:

1- **الاجتهاد والتقليد**: اختار ابن حزم المذهب الظاهري، ومن أصوله نبذ التقليد وتحريمه لذلك دعا دعوة قوية إلى منع التقليد واعتبره بدعة يجــب أن ترد، هكذا بإطلاق لا تقييد فيه. فهو يقول: "التقليد حرام، ولا يحــل لأحــد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان"[23].

ومعلوم أن جمهور العلماء لا يرون التقليد مصدرا من مصــادر الشــريعة، أي: أن التقليد لا يعتمد في توليد الأحكام الشرعية، إذ لا سبيل إلــى ذلــك إلا

الدليل، وإنما ينظر في الأدلة من تأهل لذلك بتحصيل شروط الاجتهاد وحينئذ يحرم عليه تقليد غيره من المجتهدين عند جمهور العلماء. أما الذي لم يملك ناصية الاجتهاد فهو مأمور بسؤال من ملكها، فإذا فعل ذلك فقد استند إلى دليل إجمالي هو النصوص الواردة في الحث على سؤال أهل الذكر، وكون المسئول مالكا لمؤهلات الاجتهاد التي تمكنه من الاستناد إلى الدليل، فلو كان التقليد هو الأصل لكان بإمكانه سؤال من شاء عالما أو غير عالم، وهذا السائل على الوجه المطلوب شرعا سمي تجوّزا مقلّدا، وإن كان في حقيقته مستندا إلى دليل كما أوضحناه، فهناك فرق بين اعتبار التقليد أصلا كما هو حال الذين يقلّدون آباءهم من غير دليل، وبين اعتبار التقليد المستند إلى أصل إجمالي معتبر.

لكنَّ ابن حزم تلقّف أصل الظاهرية في نبذ التقليد وتحريمه وراح يسوق له من الأدلة الكثير الذي هو عند التحقيق عمومات لا تجد لها محلا في ما اعتبره الجمهور من التقليد المشروع.

فيذكر مثلا أدلة من الكتاب[24] كقوله تعالى: (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون)[25]، وقوله تعالى: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا)[26]، وقوله تعالى: (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب)[27]، وقوله تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر)[28].

ويذكر أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم ﷺ على منع التقليد فيقول: "وقد صح إجماع جميع الصحابة ﷺ أولهم عن آخرهم، وإجماع جميع التابعين

أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم، فيأخذه كله"[29].

وعلى هذا الإجماع لا يجوز عنده أن يتمذهب الإنسان بمـذهب عـالم مـا ويتبعه فيه، ولذلك يشنع على المتبعين للمذاهب فيقول: "فليعلم من أخذ بجميـع قول أبي حنيفة، أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعي، أو جميـع قـول أحمد بن حنبل ﷺ ممن يتمكن من النظر، ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيـره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين"[30].

فهو هنا يوجه خطابه إلى المتمكنين من النظر أي الذين تـوافرت عنـدهم أدوات الاجتهاد فلا يسوغ لهم أن يقلدوا إماما في كل ما يقوله من غير دليـل، وهذا مسلم فقد تقرر أن المجتهد لا يسوغ له تقليد غيره من المجتهدين.

وعلى هذا الوجه يفهم قوله بعد ذلك فيمن اتبع ذلك الاتباع بأنه قـد خـالف الأئمة الأربعة في أقوالهم؛ لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم: "فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلدهم". وواضح أن نهي الأئمة الأربعة وغيرهم عن تقليدهم من غير معرفـة أدلتهم موجه إلى القادرين على ذلك، وهم أهل النظر والاجتهاد، إذ لا تكليـف بما لا يطاق وعامة الناس لا يطيقون ذلك، تماما كما إذا وضـع طبيـب مـا تقريرا طبيا خاصا بمريض ما، طُلب من غيره دراسة هذا التقريـر وإبـداء الرأي فيه، فإن هذا الطلب لا يتوجه إلا إلى أهل الاختصاص في هذا الشـأن، لا إلى عامة الناس.

ثم إن ابن حزم يقرر أن لا مرجح لأن يُقلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم من علية الصحابة كأبي بكر وعمر وعلي أو غيرهم من فقهاء الصحابة. فلـو ساغ تقليد هؤلاء الأئمة لكان الصحابة أولى بالاتباع[31].

ومع أن كلامه يصلح بأن يوجه إلى من كان على مرتبة الأئمة الأربعة وأمثالهم في الاجتهاد، إلا أن ابن حزم لا يقف عند هذا الحد ولا الذي دونه مما تسعه مراتب الاجتهاد. فهو يقول بأنه ليس للعامي أن يقلّد أحدا، فلا يقبل قوله إلا بدليله ولذا يقول: "والعامي والعالم في ذلك سواء وعلى كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد"[32].

فعنده ليس للعامي أن يقلد واحدا من الأئمة بعينه، وإنما عليه عندما ينزل به ما يقتضي معرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد ولا يتبعه من غير أن يعرف الدليل الشرعي الذي أخذ منه الحكم ليكون اتباعه للدليل لا للشخص.

ويستدل على ما ذهب إليه بأن النصوص الواردة في منع التقليد عامة لا تخص العلماء وحدهم، وإن الفرق بين العالم العامي أن العالم يتعرف الحكم من النصوص بذاته إن كانت عنده الأدوات الكافية لذلك وإلا لجأ إلى أهل الذكر، أما العامي فيلجأ إلى أهل الذكر دائما.

ويرد على الذين أجازوا تقليد العامي قائلا: "فنقول لمن أجاز التقليد للعامي: أخبرنا من تقلد؟ فإن قال عالم مصره قلنا: فإن كان في مصره عالمان مختلفان كيف يصنع أيأخذ أيهما شاء، فهذا دين جديد وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان في مسألة واحدة حرام حلال معا من عند الله تعالى". إلى أن قال: "فو الله ما أمرنا الله تعالى بهذا قط، بل الدين واحد، وحكم الله تعالى قد بين لنا: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)"[33].

والمعروف أن الشريعة لا اختلاف فيها وأنها ترجع إلى قول واحد[34]، ولكن هذا الأصل لا يتعارض مع جواز اختلاف أنظار المجتهدين فلا وجه لاعتراض ابن حزم.

وقد انتقد العلماء ابن حزم فيما انتهى إليه من تحريم التقليد على العـــامي، إذ فيه تحميل العامة ما لا قبل لهم به، وهو أيضا خلاف الإجماع على أن العـــالم يجري على ما يعلم، وأن يسأل غير العالم العالم لقوله تعالى: (فاســـألوا أهـــل الذكر إن كنتم لا تعلمون)[35].

ويمكن استخلاص رأي ابن حزم فيما هو ممنوع بالنسبة للعامي التقليـــد فيـــه بزيادة تمعن في أقواله ليتبين لنا فيما يبدو أنه يقصد أمرين:

- أن يقلد العامي إماما معينا؛ لأنه بذلك يجعل مذهبه هو شرع الله.

- أن يقبل العامي فتوى من غيره من غير أن يسنده إلى كتـــاب الله أو ســـنة رسوله ﷺ أو يقرر مفتيه أن ذلك حكم الله، فإن قال إنه مذهب فلان أو عـــلان يجب عليه أن يذهب إلى من يقول هذا حكم الله.

ولعل ابن حزم لا يطالب العامي بما ليس في طاقته وقدرته، وهو التعـــرف على الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، والذي يلزم عنه مطالبة العوام بتـــرك أعمالهم ووظائفهم لتحصيل شروط ذلك، فتتعطل مصالح الناس حينئـــذ، ولـــذا يقول: "فرض الله ـ أي على العامي ـ أن يقول للمفتي إذا أفتاه أكـــذا أمـــر الله تعالى أو رسوله فإن قال له المفتي نعم لزمه القبول. وإن قال له: لا أو سكت أو انتهره أو ذكر له قول إنسان غير النبي ﷺ سأل غيره، ومن زاد فهمه فقـــد زاد اجتهاده، وعليه أن يسأل أصح هذا عن النبي ﷺ أم لا؟ فإن زاد فهمه سألهُ عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كـــل قائل، و يفضي ذلك إلى التدرج في مراتب العلم".

وكأن ابن حزم يقر بالحقيقة الواضحة، وهي كون الناس فريقين: فريق طلب العلم إلى أن حصّل على شروط الاجتهاد فأخذ يتعرف الأحكام بالاجتهـــاد لا بالتقليد. وفريق آخر حالهم على غير ذلك، لكنهم يريدون معرفة أحكام ديـــنهم

في المسائل التي تعرض لهم، وعليهم حينذاك سؤال أولئك المتخصصين من الفريق الأول، ولكن ينبغي أن يسألوا بما يتوافق مع طاقتهم من العلم.

فيبدو أنه لا يطالب العامي بما ليس في طاقته. وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون هناك فرق ذو بال بينه وبين الجماهير الذين أجازوا التقليد، بل أوجبوه على العامة إذ لا سبيل لهم إلا ذلك.

فابن حزم متفق مع غيره على أن العامي لا يكلّف تعرّف الحكم من كتاب الله وسنة رسوله؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراسة خاصة، وتفرّغ طويل، لا يقدر عليه إلا القلة. لكن الأئمة قالوا بأن مذهب العامي هو مذهب مفتيه، وللمفتي أن يقول له ـ إذا لم يكن مجتهدا مطلقا ـ: هذا مذهب فلان فخذ به، أما ابن حزم فيقول: "لا، بل الواجب أن يقول: هذا حكم الله فخذ به". فكأنه يشترط الاجتهاد المطلق في المفتي، وأن لا يطلب المستفتي غير ما يبنى على ذلك الاجتهاد.

هذا وإن الظاهرية مع إنكارهم للتقليد فإنهم يدّعون أنهم ليسوا أصحاب مذهب وليس فيهم تابع ومتبوع، وأن الذي يجمعهم إنما هو اقتصارهم في الاستدلال على النصوص، واتفاقهم على عدم تعليل الأحكام، فيكون اتفاقهم في الأصول لا في الفروع.

لكن بالتأمل في هذا واستحضار حقيقة المذاهب الفقهية، أن الظاهرية أصحاب مذهب كغيرهم؛ لأن الذي يحدد المذاهب الأخرى هي أصول أئمتها لا فروعهم، فالأتباع إن كانوا مجتهدين قد يخالفون أئمتهم في الفروع بناء على نفس أصولهم. وهؤلاء مجتمعون على الأصول التي وضعها الإمام داود الأصبهاني مهما اختلفوا في الفروع، وما حقيقة المذاهب إلا هذه.

فابن حزم إذن مجتهد منتسب للمذهب الظاهري الذي أسسه داود، لا يختلف في هذا الأمر عن المجتهدين المنتسبين إلى المذاهب الأخرى، حتى وإن قيل

أن ابن حزم لم يتبع داود في الأصول وإنما وافق اجتهاده اجتهاده؛ لأن هـذا يقال أيضا في بعض مجتهدي المذاهب الأخرى الذين حصلوا شروط الاجتهاد المطلق لكن اجتهادهم أداهم إلى موافقة أئمتهم في أصولهم، لكنهم فـي نهاية الأمر ينتسبون إليهم ويبالغون في التصريح بذلك، والإقرار سيّد الأدلة.

2- **الأخذ بظاهر القرآن**: لابن حزم آراء متعلّقة بالأخذ من القرآن قد يتفق أو يختلف مع غيره فيها، لكن أهم ما يميزه هو أخذه بظاهر القـرآن دائمـا، ولا يلتفت إلا إليه، فيجري كل لفظ في القرآن على مقتضى ظاهره، فالأمر عنـده للوجوب إلا إذا قام دليل من نص آخر عل غير ذلك. ويثبـت الفـور أي أن الأمر يجب بمجرد النص والعلم من غير تراخ، إلا إذا جاء نص آخر ظـاهر يثبت غير ذلك، ويكون بيانا للأول واللفظ العام على عمومه؛ لأنه الظـاهر إلا أن يثبت من ظاهر نص آخر أن العام لا يراد به العموم. وهكـذا. ولا يعنـي وقوفه عند الظاهر أنه لا يأخذ بالمجاز، فالمجاز من الظاهر إذا كان المجـاز مشهورا أو كانت القرينة واضحة معلنة عن المجاز كاشفة له[36].

3- **السنة**: لقد قسم ابن حزم السنة من حيث ذاتها إلى قول وفعـل وتقريـر موافقا بذلك التقسيم المعروف عند العلماء. لكن ابـن حـزم يـذهب إلـى أن الوجوب من هذه الأقسام هو من الأقوال فقط. وأما فعله فحكمه القدوة، وليس واجبا، أما إقراره فحكمه الإباحة[37].

وقد يكون الفعل من النبي ﷺ دالا على الوجوب إذا كان امتثالا لأمـر مـن الكتاب والسنة، أو اقترن الفعل بأمر منه ﷺ، أو اقترن الفعل بقرينة خاصة.

وهذا الرأي هو مذهب جميع الظاهرية، والمعبر عن نزعتهم فـي الوقـوف عند الظاهر، إذ لا يفهمون الوجوب من غير الأقوال.

وكل أقسام السنة المذكورة حجة عند الجمهور على مراتبها في الاحتجـاج من وجوب وندب وإباحة[38].

4- **الأوامر والنواهي**: يأخذ ابن حزم بظاهر الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة، وهو الوجوب الحتم اللازم بطلب الفعل في المأمورات، وبالكف عن الفعل في المنهيات. ويقتضي ظاهر اللفظ الفورية وعدم التراخي كما لا يقبل التأويل، إلا إذا كان هناك نص آخر يصرفه عن الوجوب أو الفورية. وهو مذهب جميع الظاهرية. وإن وافقهم في ذلك بعض الحنفية والشافعية والمالكية فإنهم يختلفون معهم عند التفريع على أصل القاعدة، فالظاهرية يضيّقون من الأدلة التي تخرج نصوص الأوامر والنواهي عن موجبها، بينما غيرهم يوسعون في ذلك[39].

وقد خالف ابن حزم الجماهير في أمور كثيرة قرر فيها الوجوب بسبب تلك النظرة الظاهرية، ومنها ما يلي:

أ- أوجب الإشهاد في البيع، لقوله تعالى: (وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد)[40].

ب - اعتبر العمرة فرضا كالحج لقوله تعالى: (وأتموا الحج والعمرة لله)[41].

ج - اعتبر الزواج فرضا للقادر على الباءة، لقوله ﷺ: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج..." الحديث[42].

ثم إن ابن حزم لا يكتفي من الأخذ في الأمر والنهي بظاهر الصيغة، بل يأخذ أيضا بظاهر اللفظ الذي صيغ على هذه الصيغة، فلا يفسر الألفاظ إلا بالدلالات اللغوية عليها، فمثلا: لا يفسر قوله ﷺ: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"[43] إلا بتفرق الأبدان. ويقول بأنه لا يُصرف اللفظ عن معناه اللغوي إلا بنص آخر أو إجماع[44].

5-**الإجماع**: يرى ابن حزم -كما يرى الظاهرية- أن الإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة، وينسبه إلى أبي سليمان داود الظاهري نفسه. فالإجماع في رأيهم لا يعتبر إلا بتوقيف النبي ﷺ أو بعبارة أوضح تعلم منه، وهذا لا يكون إلا في الصحابة.

ومن جهة أخرى فإن الصحابة ﷺ كانوا كل المؤمنين في عهد النبي ﷺ بالإضافة إلى كونهم محصورين يمكن عقد إجماعهم وحصر أقوالهم[45].

والإجماع كما صوره ابن حزم - مع حصره الأدلة في النصوص- لا يمكن أن يكون إلا عن نص أو توقيف[46].

6- **الدليل**: الدليل هو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط عند الظاهرية ومنهم ابن حزم بعد الكتاب والسنة والإجماع. ولذلك عاب عليهم البعض إنكارهم القياس حجة شرعية، ثم إثباته باسم آخر هو الدليل لمَّا اضطرهم إلى ذلك تفريع الأحكام، وقد ذكر الخطيب البغدادي ذلك في تاريخه.

لكن الظاهرية ينفون ذلك عنهم، وينفون أن يكون الدليل شيئا زائدا على النصوص.

وقد تولى ابن حزم -عند كلامه في الدليل- نفي ما ادعي على الظاهرية، مبينا أن الدليل مولد من الإجماع أو النص، وليس محمولا عليهما باستخراج العلة كما هو الشأن في القياس.

ويقسم ابن حزم الدليل المأخوذ من النص إلى أقسام:

- القسم الأول: هو أن يكون النص مشتملا على مقدمتين، وتركت النتيجة ولم ينص عليها، فيكون الدليل هو استخراج النتيجة من المقدمتين. مثل قول النبي ﷺ: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"[47] فإن هاتين مقدمتان ينتج منهما حتما أن كل مسكر حرام، فهو مفهوم من النص.

- القسم الثاني: تطبيق عموم فعل الشرط، مثل قوله تعالى: (إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)[48] فإن ذلك الشرط يفهم منه أن كل من ينتهي يغفر له الله سبحانه وتعالى مهما كان، وهذا مفهوم من اللفظ. إذ الناس سواء بالنسبة للأحكام الشرعية.

- القسم الثالث: أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمنا في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ، مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما)[49] مع قوله تعالى: (وبالوالدين إحسانا)[50] فإن ذلك يتضمن أيضا النهي عن الضرب؛ لأن الضرب والنهي عن النهر، وأن يقول لهما أف والأمر بالإحسان معان لا تتلاءم.

وهذا عند غيرهم هو من القياس الجلي، والظاهرية ينكرون أن يكون لذلك علاقة بالقياس؛ لأنها دلالة تضمنها النص في ذاته.

- القسم الرابع: أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه، فيقال: الشيء إما أن يكون حراما بالنص فيكون حكمه الإثم إن فعل، وإما أن يكون فرضا بالنص، فيكون آثما إن ترك، وإما أن يكون مباحا لا فرضا ولا تحريما، فله أن يفعل وإما أن يترك، فإذا لم يكن نص بالفرضية ولا نص بالتحريم فهو مباح.

وهذا القسم هو من باب الاستصحاب.

وهناك ثلاثة أقسام غير هذه الأربعة هي أشبه ما تكون بالبراهين المنطقية[51].

ولقد ختم ابن حزم بيان هذه الدلالات اللفظية بقوله: "فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلا... وجميع هذه الأنواع لا تخرج من أحد قسمين: إما تفصيل لجملة، وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى، كلغة يعبر عنها بلغة أخرى"[52].

هذه أقسام الدليل المأخوذة من النصوص، أما الدليل المأخوذ من الإجماع، فقد ذكر ابن حزم أن أقسامه أربعة، وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قول ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء.

ونلخصها فيما يلي:

أ- حكم المسلمين سواء: أساسه ما ثبت بالإجماع أنه إذا خوطب بعض المسلمين بحكم فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين، إلا إذا ثبتت خصوصية من النص نفسه.

ب- إجماع المسلمين على ترك قول: أساسه أن يختلف الناس على أقوال ويجمعوا على ترك قول في المسألة، فإن هذا الترك دليل على البطلان ومنشؤه الإجماع الذي يعتبر إجماعا على تركه.

ج- أقل ما قيل: أساسه أنه إذا اختلف الناس في الشيء، فأوجب قوم مقداره، وأوجب آخرون أكثر من ذلك، كما في الزكوات والديات، فإنهم اتفقوا على المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم، واختلفوا فيما زاد على ذلك الإجماع.

وقد عقد ابن حزم لهذا الأصل فصلا خاصا في كتابه الإحكام وساقه على أنه قول لغيره، ويبدو أنه يأخذ به لعده من أقسام الدليل، ولا شك أنه يشترط أن يكون الإجماع هو إجماع الصحابة لا غير.

ثم إنه يأخذ بذلك في النصوص، فإنه يوجب في فهم النصوص أقل ما تدل عليه. فيقول: "إذا ورد نص بإيجاب عمل ما فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض، كمن أمر بصدقة، فبأي شيء تصدق فقد أدى ما أمر به، ولا يلزمه زيادة لأنها دعوى بلا نص"[53].

7- **الاستصحاب**: وهو القسم الرابع من الأقسام المذكورة آنفا. وهو أن يكون الشيء على أصل الإباحة المنصوص عليها، حتى يقوم دليل التحريم أو الفرضية.

والملاحظ أن الفقهاء الذين يوسعون نطاق الاستدلال في الفقه لا يعتمدون على الاستصحاب كثيرا. بخلاف الذين يضيقونه. وهذا ما يفسر اعتماد الظاهرية على الاستصحاب، بعد أن قيدوا الاستدلال تقييدا شديدا.

ولقد انتقد ابن حزم من ضيّق نطاقه من الفقهاء، لكن تعريفه للاستصحاب لا يفيد أنه فعل خلافه فقد عرفه بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصـــوص حتـــى يقوم الدليل منهما على التغيير. ويقول في ذلك: "إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقـــل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عـــن بعـــض أحوالـــه، أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يـــأتي ببرهان من نص قرآن، أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيمـــا ادعـــى من ذلك؛ والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين، والنقلة دعوى وشرع لم يـــأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما"[54].

فالاستصحاب عنده هو بقاء الحكم المبني على النص لا بقاء مجرد الأصـــل الثابت من الإباحة الأصلية كما يقول غيره، وذلـــك لأن الأصـــل عنـــده فـــي الأشياء التوقف حتى يرد النص من الشرع ولو شرع من قبلنا، ولـــيس هـــو الإباحة الأصلية. لكن مؤدى قوله في النهاية موافقة غيره فيما قالوه.

والفرق بينه وبينهم، أنهم يقولون ذلك بالعقل، وهو يثبـــت أصـــلية الإباحـــة بالشرع، وهو النص العام الذي خوطب به آدم وذريته، الذي هو قـــائم حتـــى تقوم أدلة المنع أو اللزوم. إشارة إلى قوله تعالى: (ولكم فـــي الأرض مســـتقر ومتاع إلى حين)[55].

وإذا كان الأصل في الأشياء الإباحة حتى يكون دليل وهـــو يضـــيّق الـــدليل بالنص أو الإجماع والدليل المولّد منهما، لم يكن المذهب الظاهري مضيقا من كل الوجوه[56].

وقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب في كل أحواله -على مذهب الظاهرية- فلم يجعله -كما جعله الحنفية وقريب منهم المالكية- في دائرة الدفع لا الإثبات.

ومما يبينه ابن حزم على قاعدته في الاستصحاب، أن ما يثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله، فلا يزول بالشك؛ فمن كان متوضئا وشك في حدث نقض وضوءه، قال: يستمر على حكم المتوضئ ويصلي بوضوئه، وقد شدد في النكير على المالكية الذين يرون خلاف ذلك، إذ لا تسوغ الصلاة عندهم إلا بوضوء لا شك فيه، فلا يترك اليقين بوقوع الشك في بقاء الوضوء[57].

ولابن حزم في النجاسة غرائب بناها على هذا الأصل[58]. وله مثل ذلك في العقود[59].

وبعد هذا العرض للأدلة التي اعتمد عليها ابن حزم مع الظاهرية في الاستنباط نعرض موقفه من الأدلة التي اعتمد عليها الجمهور في الاستنباط، فقد فندها وحاربها ووصف الأخذ بها أخذا في الدين بالرأي، والرأي ليس من الشرع، إذ الشرع كتاب وسنة وإجماع متصل بهما.

المبحث السادس: الاجتهاد بالرأي في الفقه عند ابن حزم: الاجتهاد بالرأي في الفقه عند جمهور الأمة هو رأي مُؤْتَمٌّ بالشرع منضبط بضوابطه. أما ابن حزم - ومعه الظاهرية- فيرى أنه لا رأي في الدين، فليس لأحد أن يجتهد برأيه، ويدعي أن ذلك حكم الله تعالى، وأن ما يصل إليه برأيه هو حكمه هو وليس حكم الله تعالى، وليس لأحد أن يتحدث عن الله غير رسول من عند الله، ومن قال في الدين برأيه فهو عند ابن حزم مفتر على الله، قد كذب عليه.

وهذه النظرة التي اختص بها الظاهرية ومعهم ابن حزم النافية للاجتهاد بالرأي بإطلاق، هي التي أدت بهم إلى سد باب الاستنباط بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ثم سد باب النظر في النصوص واستخراج

عللها، فسد التعليل لأن التعليل هو أساس الاجتهاد بـــالرأي، وبـــذلك يكـــون الظاهرية قد أغلقوا باب الاجتهاد غلقا محكما، في حين يفتحه الجمهور بإعمال تلك الأصول المستمدة من الكتاب والسنة وامتداد لنصوصهما حتى تغطي مـــا يُستحدث من قضايا في كل مكان وزمان.

أما ابن حزم - ومعه الظاهرية- فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يُخرج من ظواهرها، حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به، فهو لا يأخذ إلا النصـــوص، ولا يأخذ من النصوص إلا ظواهرها لا يعدوها.

إذن فرد المصادر الفقهية كلها غير الكتاب والسنة والإجماع ثم تحديد هـــذه الثلاثة تحديدا ضيقا، إنما مرده عند ابن حزم - ومعه الظاهرية- إلى أســـاس نفي الرأي في الدين جملة.

مستند ابن حزم في نفي الرأي في الدين: يقرر ابن حزم إبطال الـــرأي فـــي كلمة موجزة نافية هي: "لا يحل لأحد الحكم بالرأي"[60]. أما استدلاله على ذلك فمن القرآن والسنة ومن أقوال الصحابة أيضا ليلزم بها الذين يأخذون بـــأقوال الصحابة.

أما القرآن فقوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[61] فيدل علـــى أن القرآن فيه بيان الشريعة كلها، وليس لأحد أن يزيد على ما فيه. وقوله تعـــالى أيضا: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمـــر مـــنكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بـــالله واليـــوم الآخر)[62] فالآية تحصر مصادر الشريعة في الكتاب والسنة والإجماع وعنـــد الاختلاف لا يرجع إلا إلى الكتاب والسنة، ولا يرجع إلى غيرهما، ولو كـــان للرأي محل أو مساغ لنص عليه.

وأما الدليل من السنة فقوله ﷺ: "لا ينزع العلم من صدور الرجـــال ولكـــن ينزع العلم بموت العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهّـــالا، فـــأفتوا

بالرأي فضلوا وأضلوا"[63]. فالرأي هو سبيل الضلال، ولا يكون إلا بعد أن ينزع علم الكتاب والسنة من القلوب[64].

وأما أقوال الصحابة فإنه يروي منها طائفة كبيرة منها قول عمر ﷺ: "اتهموا رأيكم في دينكم"، وقوله ﷺ: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن". ومن ذلك قول أبي بكر الصديق: "أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم"...وهكذا يستمر في سرد عدد من أقوال الصحابة[65].

وكل ذلك إنما يصدق في مثل الإفتاء بالرأي في موضع النص؛ لأن من نسبت إليهم تلك الأقوال أو مثلها جاءت أخبار كثيرة عنهم في اجتهادهم بالرأي والفتيا بناء على ذلك.

ولا يقف ابن حزم عند الاستدلال لدعواه بما ساقه من نصوص، بل إنه يتعرض أيضا لنقد أدلة الجماهير في استدلالهم على الرأي. فهو يعتبر استدلالهم بمثل قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)[66] غير صريح في إثبات جواز الاجتهاد بالرأي. وأما ما هو صريح في إثبات ذلك كالآثار المشهورة في كتب الفقه وأصوله فإنه ينكره.

فمثلا يقول في حديث معاذ: "وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه. وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو"[67].

ثم أنه يؤول الحديث على فرض صحته تأويلا لا يدل عليه ظاهر لفظه ولا يتفق مع سياقه، مع أن هذا التأويل صادر عن إمام الظاهرية.

وطعنه في الحديث غير مسلم، فالحديث مشهور ومستفيض وتلقاه العلماء بالقبول[68].

وقد تولى الإجابة عن اعتراض ابن حزم ومن سبقوه في ذلــك، عــدد مــن العلماء منهم أبو بكر الرازي المشهور بالجصاص في كتابه الفصول: "إن قيل إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ قيــل: لا يضــره ذلــك؛ لأن إضافة ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيده؛ لأنهم لا ينسبون إليهم، وهم من أصحابه، إلا وهم ثقات مقيدون الرواية عنه ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول، واستفاض واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على رواته ولا رد له"[69].

وقال الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه: "وقول الحارث بن عمــرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث وكثرة روايته وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح، وقد قيل إن عبادة رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم"[70].

فالحديث ثابت لا شك فيه، وابن حزم يحتج بأقل منه ثبوتا، وقد قبل حــديث "لا وصية لوارث"[71] مع أنه مرسل، والمرسل عنده غير مقبول، وإنما قبله مع ما فيه؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول.

ومثال آخر مما ينكره ابن حزم هو رسالة سيدنا عمر في القضاء إلــى أبــي موسى الأشعري التي يقول فيها: "واعرف الأشباه والأمثال ثم قــس الأمــور بعضها ببعض"[72]. ولقد قال في إنكاره لها: "هذه رسالة لــم يروهــا إلا عبــد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه، أو ممن هو مثله في السقوط"[73].

وأُجيب بأن رواية تلك الرسالة ليست من هذا الطريق فقط ولكنها رويت مــن طرق أخرى ومع ذلك فإن عبد الملك المذكور ليس ساقطا بلا خلاف، ولــيس

أبوه أسقط منه كما قال، بل هو مزكى من بعض علماء الحديث على الراجح[74].

ومما يزيد في تهافت أدلة ابن حزم أن الاجتهاد بالرأي عند عدم وجود نص أمر قد روي عن أكابر الصحابة، ومن ذلك ما رواه ابن حزم نفسه عن ابن سيرين قال: "لم يكن أحد من بعد النبي ﷺ أهيب لما لا يعلم من أبي بكر، ولم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد أبي بكر من عمر، وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله تعالى منها أصلا، ولا في السنة أثرا فاجتهد رأيه ثم قال: هذا رأيي فإن يكن صوابا فمن الله عز وجل، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله تعالى"[75]. ولقد روي مثل هذا عن عبد الله بن مسعود ﷺ[76].

وبالنظر في الأدلة التي ساقها ابن حزم لإثبات منع الرأي نجد أنها لا تفيد أن الرأي باطل كله. فمثلا استدلاله بقوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) لا يفيد ذلك؛ لأن ما في القرآن أحكام كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة، ولا سبيل إلى معرفة هذه الجزئيات إلا بالرأي.

ثمّ إن الفقهاء عندما يأخذون بالقياس أو الاستحسان أو المصالح أو غيرها من الأصول التي هي من قبيل الاجتهاد بالرأي، إنما يبنون ذلك على نصوص الكتاب والسنة، فالقياس ليس إلا حملا على النص، والاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع قواعد كلية، استنبطت من مجموع نصوص الشريعة ومن مصادرها ومواردها ومن أفعال النبي ﷺ، فهم في ذلك يصدرون عن الكتاب لا يجاوزونه، فلا منافاة بين الاجتهاد بالرأي والآية المذكورة.

هذا وإن الأحاديث الواردة في منع الرأي ليست صريحة في النهي مطلقا، بل فيها ذم الرأي الذي لا يكون مستندا إلى نصوص الكتاب والسنة بأي وجه من وجوه ذلك.

الرأي المذموم والرأي المحمود: إن من عرف عنه الأخذ بالرأي من الصحابة، عرف عنه أيضا ذم اتباع الرأي، بل ورد عن النبي ﷺ إقرار الرأي من بعض الصحابة وذم الرأي مع ذلك، فلابد أن يكون الإقرار والنهي غير واردين على موضع واحد، فالرأي الذي أقره كبار الصحابة هو الرأي الذي له أصل من الكتاب والسنة. أما موضع النهي فهو الرأي الذي لا أصل له من الكتاب والسنة، بل يعتمد على مجرد الهوى. وكذلك الرأي المخالف للنص، إذ لا اجتهاد مع النص.

فهذا باختصار ما ذهب إليه العلماء في التوفيق بين النصوص التي تبدو متعارضة في المسألة. لكن ابن حزم لا يقبل بهذا التوفيق بحجة أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة. وهذا الموقف منه مجانب للصواب ومخالف للواضحات[77].

الاستصحاب بدل الاجتهاد بالرأي: بعد أن ترك ابن حزم الاعتماد على ما هو من قبيل الاجتهاد بالرأي من الأصول التي أخذ بها غيره، واجه ما لا نص فيه – وهو كثير - بالاستصحاب، إذ يبقى على الأصل حتى يوجد دليل آخر من النصوص، وهو ما يسمى باستصحاب الحال، هذا ما اختاره واعتبره أهدى وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأي. والحق أن الاجتهاد أولى. فالبحث عن تعرف الحكم أولى من مجرد الاستصحاب، وهو منهج السلف.

ولقد أدى استمساك ابن حزم بمنهجه في الاستنباط إلى غرائب في تفريعه للفروع[78].

وهذا الشذوذ الفكري الغريب الذي عُرفَ به الظاهرية أساسه اعتبارهم أن الشريعة غير معقولة الأحكام، ونصوصها غير معللة، وبهذا يتهاوى صرح الاستنباط بالرأي في نظرهم.

تعليل النصوص: النصوص معقولة المعنى في نظر جماهير العلماء فالأحكام التي تفيدها إنما شرعت لمقاصد وغايات تؤدي إلى انتظام شؤون الدين والدنيا، لذلك استنبط من مجموع هذه النصوص قواعد كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة، وكثير من النصوص تصرح ببعض هذه القواعد وبعضها يشير إليها، وبهذا الترتيب يمكن معرفة أحكام الوقائع من خلال هذه القواعد المستنبطة من النصوص، وبذلك تغطي الشريعة كل أحوال العباد ووقائعهم. فالنصوص تتناهى، والحوادث لا تتناهى، فاستخراج علل الأحكام المعقولة واستنباط القواعد الكلية أمر لابد منه.

ومقابل هذا الذي يراه السواد الأعظم من علماء هذه الأمة، نجد الظاهرية يرون غير ذلك فيرون أن النصوص معقولة المعنى في ذاتها، أي أنها وإن كانت في جملتها لمصلحة العباد، لكن كل نص منها يقتصر على موضوعه فقط، فلا حاجة إلى استنباط علة منه لتعدية حكمه إلى غيره ومع وجوب الاعتقاد بأن في النصوص مصلحة المعاش والمعاد. إلا أنهم ينفون السببية في الشرائع والنصوص لا يستثنون من ذلك إلا ما كان السبب فيه منصوصا عليه[79].

ويوافق ابن حزم على أن مقاصد الشارع وأغراضه تطلب، ولكن لا تطلب إلا من النص[80].

والحاصل: أن توسع الفقه الإسلامي واستمراره لم يكن إلا وفق ما يراه السواد الأعظم ومخالفة الظاهرية في هذا الأصل حكمت على مذهبهم بالانقطاع والاندثار.

موقف ابن حزم من وجوه الرأي المختلفة: ويتبين ذلك مما يلي:

1- **القياس**: ينكر ابن حزم القياس أشد الإنكار بعد نفيه الاجتهاد بالرأي جملة، وينسبه إلى طوائفَ من المتأخِّرين من أهل الفتيا، ليخال المطلع على

كلامه أن القياس بدعة أحدثها المتأخرون ولم يكن مسلكا للمتقــدمين، وهــذا خلاف الواقع، إذ لم ينفك القياس عن الاجتهــاد بــالرأي، حتــى أن بعــض إطلاقات الاجتهاد لا تعني سواه. وإنكاره هو إنكار لأمر بدهي متقــرر فــي النفوس يرجع إليه، لذلك كان مسلكا ومنهاجا معروفا بين المتقدمين حتى أنهــم يصفون منكره بالبدعة والمكابرة والشذوذ.

واعتمادا على اختلاف العلماء في بعض تفاصيل القياس، يطعن ابن حزم فيه مع أن ذلك الخلاف ليس في حقيقة القياس وأصله.

ثم إنه يتكلم في أقسام القياس عند من يقول به، والمعارضة بينه وبين خبــر الآحاد وآراؤهم في ذلك. ويسترسل في سوق ما يمكن أن يُســتدل بــه علــى حجيته من الأدلة ويحاول نقضها زاعما أنه لا حجة لهم سواها واصــفاً لهــا بالتشغيب، إلى أن يخال من لا علم له بالموضوع أن الاحتجاج بالقياس باطــل لا مرية في ذلك.

ويلتفت إلى سوق الأدلة -التي يعتبرها واضحة- في إبطال القيــاس، والتــي تعود في مجملها إلى أن في النصوص بيان كلِّ شيء، حيث لا يتصــور ابــن حزم نوازل لا نص فيها، فلا موجب للقياس عنده[81].

لكن الأساليب المثيرة والحادة في الغالب التي ساق بهــا ابــن حــزم أدلتــه واعتراضاته لم تمنع العلماء من ردها جملة وتفصيلا وتقرير الحقيقة الناصعة في الموضوع ولهم في ذلك قدوة بمن سبقهم[82].

2- **الاستحسان**: تردد لفظ الاستحسان كثيراً على ألسنة العلماء منذ تمييز القياس من بين أنواع الاجتهاد بالرأي، أي: منذ عهد أبي حنيفة ومالــك، إذ إن كلمــة الرأي الواردة في الكثير من عبارات الصحابة كانت تطلق على كل اجتهاد فــي الدين لا يعتمد على النص الصريح في موضوع الحادثة، لكن وجوه الرأي أخذت تتميز في عصر التابعين إلى أن تميزت تمييزاً كاملا في عصــر أبــي حنيفــة ومالك، ومنه تميز الاستحسان في عهدهما.

ولقد جاء الشافعي وكتب كتابا سماه: "كتاب إبطال الاستحسان" إذ اعتبر القياس وحده هو أساس الاجتهاد بالرأي وأنكر ما عداه.

والشافعي يتجه في أدلته إلى إبطال كل اجتهاد بغير القياس. وكان لفظ الاستحسان في عرفه وفي عرف مالك يشتمل على وجهين من الاستنباط، يمثلان صنفين في مقابل القياس، فبقي أحد الصنفين موسوماً بالاستحسان، أما الصنف الآخر فأطلق عليه فيما بعد اسم المصالح المرسلة.

في حين أن الاستحسان عند الحنفية لا يشمل المصالح المرسلة وهو عندهم: أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول، كالعدول عن القياس لأجل النص أو الإجماع أو العرف أو الضرورة، أو العدول عن القياس الذي تكون علته ظاهرة، إلى قياس آخر علته خفية، ولكنها أقوى تأثيراً.

أما الاستحسان عند المالكية بعد انفصاله عن المصالح المرسلة فهو الحكم الذي يخالف فيه القياس في أمر جزئي مصلحة، فهو مقابل للقياس، مخالف له في الموضع الذي كان فيه القياس، ذلك لأن اطراد القياس قد يؤدي إلى أمر يكون فيه ظلم أو حرج.

والمصالح المرسلة: هي المصالح التي لا يشهد لها نص من الشارع بالإثبات أو المنع فهي مرسلة، وقد ثبت من مجموع النصوص الشرعية أن المصالح مطلوبة، ورفع الضرر لازم، فبمجموع هذه النصوص وبعمل الصحابة ثبت أن كل أمر فيه مصلحة مطلوب ما لم يقم دليل على المنع.

فالاستحسان عند المالكية والحنفية القائلين به منضبط بحيث لا مدخل للهوى والشهوة فيه. لا كما يدعيه ابن حزم من أنه يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، فتبطل به الحقائقُ الشرعية وتضطرب، فهو عنده

شططٌ في الاجتهاد. ويبدو أن الاستحسان المقصود عنده هو الاستحسان بمعناه العام، سواء كان مضبوطاً بالضوابط المذكورة أم لا[83].

3- **الذرائع**: يعتبر ابن حزم الاجتهاد عن طريق النظر في الذرائع باب من أبواب الرأي؛ لذلك أنكره كسائر شعب الرأي. والقائلون بالاجتهاد عن طريق النظر في الذرائع كالمالكية والحنابلة يعتبرونه أساسا من أسس الفتوى، إذ الأصل فيه أن الشارع إذا كلف العباد أمراً، فكل ما يتعين وسيلة إليه مطلوب بطلبه، وفي المقابل إذا نهى عن أمر، فكل ما يؤدي إلى الوقوع فيه منهي عنه أيضا، وقد ثبت ذلك باستقراء التكاليف الشرعية طلبا ومنعا.

ومع وضوح هذا المعنى وإحكامه وجلالة مقصده، فإن ابن حزم يعارضه، ويهوِّنُ من شأنه، ويشتد -كعادته- في نقد هذا الأصل، ليحكم في الأخير بأن التحريم والتحليل لا يثبت بالظن، ومن حرم للذرائع فقد حرم بالظن[84].

4- **قول الصحابي**: يعتبر ابن حزم الأخذ بقول الصحابي من غير حجته من السنة تقليداً غير جائز في دين الله تعالى، بناء على رأيه في عدم جواز تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم، لا من الأحياء ولا من الأموات كما رأينا. فلا حجة في قول الصحابي كغيره من البشر عنده، ويروى مثل هذا عن الشافعي، ولكن الصحيح أن الشافعي يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا، فإن افترقوا اختار من أقوالهم، ولا يعدوها إلى غيرها، وأما ما روي عنه خلاف هذا فيحمل على حالة وجود تعارض بينه وبين الحديث.

ومع تصريح ابن حزم مراراً بعدم حجية قول الصحابي؛ فإنه مكثرٌ لذكر أقوال الصحابة في كتبه سواء أكانت في الفروع أم في الأصول وذلك لثلاثة مقاصد:

الأول: إذا كانت الفتيا التي ينقلها عن الصحابة محلَّ إجماعهم، سواء وافقه الغير في دعواه الإجماع أم لا، وفي هذه الحالة ينقل أقوالهم في معرض

الاحتجاج والاستدلال.

الثاني: ينقل أقوالهم في معرض الجدل لإلزام الجمهور بمناهجهم، لما رأى أكثرهم يحتج بأقوال الصحابة.

الثالث: ينقل أقوالهم ليزكي قوله، بأن يبين أن قوله ليس غريباً بل مألوفاً. ومع ذلك فقد خالف أكثر الصحابة في مسائل منها أحكام المريض مرض الموت.

والحاصل: أن ابن حزم في موقفه من الاجتهاد بالرأي كان يأخذ بظواهر ألفاظ الأدلة التي يسوقها لا يجاوزها. وما كان يتجه إلى معاني الشريعة ومقاصدها، ولا فرق عنده بين نص في العبادات ونص في المعاملات، فكلاهما تكليف فيستويان. ولقد اتّسم بالتعصب الشديد لظاهريته إلى الحد الذي لا يستوعب فيه كلام مخالفيه استيعابا مقبولا، بالإضافة إلى الحدة الغالبة عليه المنافية لسياسة العلم.

المبحث السابع: بعض الاختيارات الفقهية البارزة في المذهب الظاهري:
بدراسة الاختيارات الفقهية التي تميز بها الظاهرية نقف على تطبيقات الأصول الفقهية التي اعتمدوا عليها في استنباط الأحكام وتفريع الفروع. ورغم اندثار مذهبهم فقد بقيت الكثير من آرائهم الفقهية مبثوثة في بعض الكتب، وأحسن مثال لذلك المحلى لابن حزم؛ إذ يمكن اعتباره ديوانا للفقه الظاهري مفصلا بأدلته، وبتتبع الفروع الكثيرة فيه، لا نجد الاعتماد على الرأي إلا في باب واحد من أبوابه إذا اعتبرناه كذلك، وهو الاستصحاب الذي وإن اعتمد ابن حزم عند تقريره على استصحاب الحال الأصلية في أول التكليف -تكليف آدم عليه السلام- فإنه قد فتح بابه على مصراعيه نتيجة حصر أصول الاستنباط كما رأينا. ويمكن ذكر بعض الفروع التي تكشف مناهج الاستنباط عند الظاهرية عامة، وابن حزم خاصة فيما يلي:

1- **فرضية الزواج**: يعتبر ابن حزم الزواج فرضا لازما، بصريح النص بالطلب، تماما كما هو ظاهر حديث يا معشر الشباب[85]. بينما نجد فيه تفصيلا عند الجماهير خاصة في حال الاعتدال.

ومما يلاحظ على رأي ابن حزم أنه لم يأخذ بظاهر النص كله؛ لأن النص يأمر بالزواج وابن حزم يجعل الفرضية في الزواج أو التسري. ولم يبين النص المعتمد في هذه الزيادة، فإن عنى الحصانة بالتسري؛ فقد علل النص، إلا أن يكون اعتماده على قوله تعالى: (..أو ما ملكت أيمانكم). وهو ما لم يصرح به[86].

وفي معرض رد ابن حزم للأدلة التي سيقت للاستدلال على عدم الفرضية بإطلاق، يبين أنه لو استشرى ترك النسل لبطل الجهاد والدين وغلب أهل الكفر، وما ذاك إلا نظر إلى معنى الحكم وقد رد تعليل الأحكام بالجملة[87].

2- **التفريق بين الزوجين بحكم القاضي**: لا يرى ابن حزم -ومعه الظاهرية- جواز التفريق بين الزوجين بحكم القاضي إلا إذا صارت الزوجة حراما على الزوج لا تحل له أو يملكها أو تملكه أو بخيار منصوص عليه[88]. وخالف بذلك جمهور الفقهاء، لاستمساكه بالنصوص واستصحاب الحال. وإذا نظرنا إلى آراء مخالفيه وجدناها متفاوتة بين مضيق وموسع، وإن اتفقوا على أصل الجواز[89].

ويذكر ابن حزم ما يعتمد عليه الجمهور ويقوضه منطلقا من أصول الظاهرية، كما يذكر ما يعتمد هو عليه[90].

ونجد ابن حزم لا يكتفي بمنع التفريق بسبب الإعسار، بل يوجب على الزوجة النفقة على زوجها إذا كانت غنية، لظاهر النص في قوله تعالى: (وعلى الوارث مثل ذلك)[91].

3- **وجوب إعطاء الأقارب واليتامى عند قسمة الميراث**: يأخــذ ابــن حــزم بظاهر قوله تعالى: (وإذا حضر القسمة أولوا القربـــى واليتـــامى والمســـاكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا)[92]، فجعل على كل وارث أن يعطـــي قدراً من نصيبه لهؤلاء إجابة لهذا الأمر الذي هو للوجوب. وينفي أن تكـــون الآية منسوخة[93].

المبحث الثامن: المذهب الظاهري بعد ابن حزم: دافع ابن حزم عن المذهب الظاهري في حياته دفاعا مستميتا، واشتد مع أهل زمانه في القـــول، واختـــار أعنف القول ليجادلهم به، حتى نكره أهل زمانه، وانتهى به الأمر إلـــى لـــزوم ضيعته في عزلة عن الناس. وحالت شدته دون رواج المذهب الـــذي حـــاول إحياءه في المغرب بعد أن طمس في المشرق، لا في عصره ولا بعده[94].

لكن وجد لما دعا إليه ابن حزم مريدون وإن قلّوا، وهذا شأن كل دعوة. فقد كان يغشاه في عزلته بعض صغار الطلبة، وإن كان عددهم قليلا ولم يكونـــوا من العلماء، فإنَّ دافعهم الإخلاص في طلب ما عنده.

ومما ساعد على وصول تراث ابن حزم إلينا تدوينـــه للمـــذهب الظـــاهري واعتناؤه به تأصيلا وتفريعا ودفاعا، بالإضافة إلى إسهاماته في علوم أخـــرى غير الفقه.

إذن: لم يعد للمذهب الظاهري أتباع كسائر المذاهب الأخـــرى، لكـــن بقـــي تراثه، إذ تولى تلاميذه نشر كتبه، فيأخذ منها العلماء ما صفى ويتركـــون مـــا كدر.

وإن لم يكن للمذهب الظاهري أتباع بعد ابن حـــزم، إلا أنـــه وُجـــد أفـــراد متأثرون به، وبعضهم نسب إلى المذهب الظاهري كالشيخ محيي الـــدين بـــن عربي الصوفي.

هذا ولم تفلح محاولات بعض الملوك منع المذهب الظاهري من الاندثار عن طريق فرض تعميمه؛ فقد دعا أبو يوسف يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن ثالث ملوك الموحدين إلى العمل بالمذهب الظاهري في الأندلس والمغرب في دولته، وكان توليه من سنة 580هـ إلى سنة 595هـ، فقد أعلى العمل به، وسار على ذلك من بعده، وباسم العمل بالكتاب والسنة وترك التمذهب أحرق كتب الفروع في المذهب المالكي.

قال صاحب كتاب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب): "في أيامه –أي: أيام يعقوب هذا- انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله ﷺ والقرآن فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب، ونحا نحوها، لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس أن يؤتى منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار". ويقول أيضا: "تقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء والمحدِّثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة...في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة، فأجابوه إلى ذلك، وجمعوا ما أمرهم بجمعه، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب، وحفظه الناس من العامة والخاصة، وكان يجعل لمن حفظه الجُعْل الحسن من الكساء والأموال، وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث".

وإن يعقوب هذا لم يكتف بذلك النشر العام؛ بل أراد أن ينشيء طبقة من طلبة العلم على ذلك المنهاج، فأغدق عليهم بعطاياه الكثيرة، ليضمنَ حياة المذهب الظاهري.

وفي الحقيقة أن الأخذ بالظاهر كان هو الفكرة التي سيطرت على دولة الموحدين من قبل يعقوب بن يوسف هذا. فقد كانت رأي أبيه وجده ومنهاجهما، بل منهاج من دعا إلى دولتهم وهو محمد بن تومرت، ولكن يعقوب هذا أعلن ذلك ونادى به وحمل الناس عليه بقوة السلطان.

وبهذا يتبين أن المذهب الظاهري غير قابل للاستمرار، فإن ظهر في الوجود مذهباً منتشراً لقوة السلطان بالحمل عليه؛ فإن ذلك سرعان ما يخبو بذهاب ذلك السلطان.

خاتمة: نستخلص مما سبق ما يلي:

- ليس صحيحا أن المذهب الظاهري لم ينتشر ولم يستمر لافتقاره للسلطان الناصر، فقد أتيح له ما أتيح للمذاهب الأخرى، فاستمرت واندثر مع انقطاع مدد السلطان عنها.

- إن عوامل الفناء موجودة في المذهب الظاهري نفسه، فلم يستطع ملاحقة الحوادث بغلق باب الاجتهاد وحَصْرِه فيما حُصر فيه، في حين فتحت المذاهب الأخرى باب الاجتهاد مشرَّعاً ومستمراً. بالإضافة إلى أنه لم يُتح الاعتناءُ بأقوال أئمته لمنعه التقليد حتى على العوام وإنكاره القياس، في حين رتبت المذاهب الأخرى مراتب الاجتهاد التي يشمل بعضها المقلدين من وجه، فأتاحت بذلك أنواعاً من الاجتهاد لا يعرفها المذهب الظاهري، كالتخريج والنظر في روايات الأئمة ونصوصهم، وبعضها فيه استمرار لإعمال القياس الذي منعه الظاهرية، فاستمرت بذلك.

- إن مما يستشف من التاريخ أن المذهب الظاهري مع أنه لا يملك مقومــاتِ البقاء والاستمرار إلا أنه قد يظهر كنزعة من حين إلى آخر في بعض الأفراد أو الجماعات عندما تتوفر جملة من الشروط الثقافية أو الاجتماعية الجــديرة بأن تدرس.

- لابد من أجل دراسة بعض التوجهات التي لها علاقة بموضوعنا من قريب أو بعيد النظر في جوهرها وأن لا تحول أشكالها وأسماؤها بيننا وبين ذلــك، فهناك توجهات تأتينا بأسماء مختلفة أحيانا باسم العودة إلى مــا كــان عليــه السلف، وأخرى باسم إحياء السنة ومحاربة البدعة، وأخرى باســم المقاصــد وأخرى...وإذا تدبرنا أمرها أمكننا إرجاعها بسهولة إلى النزعة الظاهرية.

الهوامش:

1- انظر: ابن حزم لأبي زهرة ص292.

2- معجم الأدباء لياقوت4\486. وانظر ترجمة ابن حزم في المصدر نفسه4\479-491.

3- منشور بعنوان "النبذ في أصول الفقه".

4- المحلى لابن حزم1\66-67، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم1\38و6\1039.

5- انظر: تاريخ بغداد8\369-370، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة2\77-78، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي2\284-293 وفي 1\343 أنه أول من صنف في مناقب الشافعي.

6- انظر: الموافقات4\129.

7- الاعتصام2\306-307.

8- تاريخ بغداد8\374. وانظر: الطبقات الكبرى لابن السبكي2\285.

9- انظر: ابن حزم لأبي زهرة ص292، الطبقات الكبرى لابن السبكي2\286.

10- انظر: المحلى1\13و77، الإحكام1\137وما بعدها، مقدمة النبذ ص3.

11- انظر: مقدمة (النبذ في أصول الفقه لابن حزم) للكوثري ص4.

12- انظر: مقدمة النبذ ص3.

13- نقلا عن طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي2\289.

14- انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي2\289-293، وراجع في ذلك تهذيب الأسماء واللغات للنووي في ترجمة داود بن علي بن خلف الظاهري القسم الأول: ص182، رقم 157.

15- مقدمة النبذ للكوثري ص4.

16- مقدمة ابن خلدون ص446-447.

17- انظر: ترجمة بقي بن مخلد في نفح الطيب2\47، 518-520، 3\168-169، 177.

18- انظر: مقدمة النبذ ص4، نفح الطيب2\45.

19- انظر: نفح الطيب1\350 و393، الأعلام للزركلي5\173.

20 -انظر: نفح الطيب1\335، الأعلام للزركلي7\294.

21- انظر: ابن حزم لأبي زهرة ص292، مقدمة النبذ ص4.

22- الموافقات: 1\67.

23 -النبذ ص54.

24 -المرجع السابق.

25- الأعراف: 3.

26-البقرة:170.

27 -الزمر:18.

28- النساء:59.

29- النبذ ص54.

30- النبذ ص54.

31- انظر: النبذ ص55.

32 -النبذ ص55.

33- النبذ ص55-56.

34 - وقد وضّح الإمام الشاطبي هذا المعنى في الموافقات أحسن توضيح.

35- انظر: هامش النبذ ص54.

36- انظر: الإحكام1\137.

37 -انظر: الإحكام2\207.

38 -المرجع السابق نفسه.

39- انظر: الإحكام3\371 وما بعدها.

40 -البقرة:282.

41- البقرة:196.

42- متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه؛ كتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ من استطاع منكم الباءة...(رقم4778)، ومسلم في صحيحه؛ كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه...(رقم1400).

43- متفق عليه:أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إذا بيّن البيّعان ولم يكتما ونصحا، رقم 2079. وأخرجه مسلم رقم 1532. جامع الأصول1\579.

44 -انظر: الإحكام3\406 وما بعدها.

45- انظر: الإحكام4\665 وما بعدها، 4\681، النبذ ص9-12.

46- انظر: الإحكام4\665 وما بعدها، 4\681.

47 -أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عمر؛ كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر...(رقم2003).

48- الأنفال:38.

49 -الإسراء:23.

50- البقرة:83، النساء:36، الأنعام:151، الإسراء:23.

51- انظر: الإحكام5\889 وما بعدها.

52- الإحكام5\890.

53- الإحكام5\827 وما بعدها.

54- الإحكام5\779-780.

55- انظر: الإحكام1\112.

56-انظر: الإحكام5\779.

57- انظر: الإحكام في أصول الأحكام5\781، المحلى2\79-80 (مسألة211).

58 -انظر: المحلى1\135 وما بعدها.

59- انظر: الإحكام5\784.

60- النبذ ص40.

61-الأنعام:38.

62-النساء:59.

63-ورد هذا الحديث على وجوه كثيرة في صحيح البخاري وغيره منها ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاصي عند البخاري، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذم الرأي...رقم 7307، وفي كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم رقم 100.

64- انظر: النبذ ص41.

65- انظر: النبذ ص41-42، الإحكام6\1022 وما بعدها.

66- الحشر:2.

67- الإحكام6\1015.

68- انظر: "الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة" رسالة ماجستير للباحث: بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2007م.

69- هامش النبذ للكوثري ص41.

70- المصدر السابق. وانظر: عارضة الأحوذي لأبي بكر بن العربي6\72-73.

71- رواه الدارقطني عن جابر ورواه البيهقي من طريق الشافعي عن مجاهد مرسلا ورواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وحسنه أحمد والترمذي عن أبي أمامة الباهلي رفعه بلفظ إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وقواه ابن خزيمة وابن الجارود ورواه أبو داود عن جابر لا تجوز الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة. انظر:كشف الخفاء2\496.

72- إعلام الموقعين1\86، سبل السلام4\119.
73 -النبذ ص51 (الهامش).
74- انظر: المرجع السابق، وإعلام الموقعين1\86، سبل السلام4\119.
75- الإحكام6\1030.
76- انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد3\177.
77- انظر: الإحكام6\1021.
78- انظر: المحلى لابن حزم1\135 وما بعدها.
79- انظر: الإحكام لا بن حزم8\1409 وما بعدها.
80- انظر: المرجع السابق نفسه.
81- انظر: الإحكام7\1203 وما بعدها، 8\1341 وما بعدها.
82- انظر: الرسالة ص476 وص487 وما بعدها، الإحكام7\1206.
83- انظر: الإحكام6\997 وما بعدها.
84- انظر: الإحكام6\981-996.
85- انظر: المحلى9\440. والحديث سبق تخريجه.
86- انظر: المحلى9\441.
87- المرجع السابق نفسه.
88- انظر: المحلى10\109 (مسألة1934).
89- انظر: الأحوال الشخصية لأبي زهرة ص370-391، الأحوال الشخصية لمحيي الدين عبد الحميد ص291-309.
90- انظر: المحلى لا بن حزم10\59-63، 96، 109-115، نيل الأوطار4\491-496 (كتاب النفقات\باب إثبات الفرقة للمرأة...).
91-انظر: المحلى10\96.
92- النساء:8.
93- انظر: المحلى9\310.
94- انظر: ابن حزم لأبي زهرة ص575.

فهرس المصادر والمراجع

ابن حزم؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه: أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت1394هـ-1974م). مصر: دار الفكر العربي، 1978م.

الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق، ط1، 1400هـ-1980م.

الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ-1984م.

الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة. مصر: مطبعة مخيمر.

الاعتصام: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. تحقيق: مصطفى أبو سليمان الندوي. الرياض\السعودية: دار الخاني، ط1، 1416هـ-1996م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751هـ). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، ومكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ.

الأعلام: خير الدين الزركلي. بيروت: دار العلم للملايين، ط10، سبتمبر1992م.

تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، بيروت: دار الكتب العلمية. وطبعة القاهرة 1349هـ.

تهذيب الأسماء واللغات: النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت676هـ). بيروت: دار الفكر. ودار الكتب العلمية، على الطبعة المنيرية.

الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة "رسالة ماجستير": أحمد معبوط. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2007م.

الرسالة: الإمام الشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر. مصر: البابي الحلبي، 1309هـ، دمشق: دار الفكر.

صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تعليق: مصطفى ديب البغا، دمشق: دار العلوم الإنسانية، ط2، 1413هـ ـ 1993م.
صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
طبقات الشافعية الكبرى: السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (ت771هـ). مصر: هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ ـ 1992م. وطبعة عيسى الحلبي بتحقيق الحلو والطناحي.
طبقات الشافعية: ابن قاضي شهبة، تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد. بيروت: دار الندوة الجديدة 1407هـ ـ1987م.
الطبقات الكبرى: أبو عبد الله، محمد بن سعد بن منيع البصري (ت230هـ). بيروت: دار صادر.
عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت542هـ). بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1415هـ ـ1995م.
كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي (ت1162هـ). بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ ـ 1997م.
المحلّى: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت456هـ). بيروت: دار الآفاق الجديدة. ودار الجيل.
معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت626هـ). مصر: دار المأمون، 1936م.
مقدمة ابن خلدون: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ). بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1979م.

الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (ت790هـ). تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية. دار المعرفة, ط6, 1425هـ-2004م.

النّبذ في أصول الفقه الظاهري: ابن حزم، علي بن أحمد (ت458هـ). تحقيق وتعريف وتعليق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري. مصر: مكتب نشر الثقافة الإسلامية.

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: المقري التلمساني، أحمد بن محمد. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صار, 1388هـ-1968م, 1408هـ-1988م.

نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ). مصر: مصطفى البابي الحلبي, الطبعة الأخيرة.

الإمام ابن أبي زيد القيرواني وكتابه "الذّبّ عن مذهب مالك"

د/عبد الحفيظ هلال

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية.

جامعة باتنة

مقدمة

الإمام ابن أبي زيد القيرواني أحد أعلام الإسلام، وأبرز شخصيات التاريخ، ومن أشهر مشاهير العلماء، ومن كبار الفقهاء، من القرن الرابع الهجري، كانت ثقافته وعطاءاته متنوعة في أصول الدين، وفي الفقه، وأصوله، وفي التزكية والوعظ.

وكتاب "**الذّبّ عن مذهب مالك**" أحد كتب الإمام ابن أبي زيد الفقهية، ويمثل موسوعة فقهية شاملة، ويتبوأ مكانة عالية في المكتبة الإسلامية، وكان له أثر كبير بين الفقهاء، ويمثل حلقة مهمة في كتب الفقه في المذهب المالكي.

مخطط البحث:

وسوف أخصص الكلام عن **الإمام ابن أبي زيد** مع دراسة كتابه "**الذّبّ عن مذهب مالك**"، وقد قسّمت الموضوع إلى قسمين وخاتمة، وتحت كل قسم عدة فقرات، كمايلي:

القسم الأول: التعريف بالإمام ابن أبي زيد القيرواني، ونبين فيه سيرته، وأشهر أساتذته، وتلاميذه، ووفاته، وثناء العلماء عليه، ومصنفاته.

القسم الثاني: التعريف بكتاب "**الذّبّ عن مذهب مالك**"، ونبين فيه اسم الكتاب، ونسبته إلى **الإمام ابن أبي زيد**، والتعريف به وأهميته، وطبعه ونشره، وسبب تأليفه، ومنهج الإمام في كتابه، ذكر بعض الفوائد العلمية من الكتاب.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج المتوصل إليها.

القسم الأول: التعريف بالإمام ابن أبي زيد القيرواني[1]

1- اسمه ومولده ونشأته:

هو عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزاوي أو النفزي القيرواني أبو محمد. و"النفزاوي" نسبة إلى نفزة قرية في الشمال الغربي من القطر التونسي. و"نفزاوة" من بلاد الجريد في الجنوب الغربي. فهو من صميم الشعب الإفريقي البربري[2].

وأجمع مؤرخوه أن مكان ولادته مدينة القيروان، وكانت ولادته على الأرجح سنة(310هـ/922م)[3].

ولد الشيخ ابن أبي زيد القيرواني بعد أربعة عشر سنة من قيام الدولة العبيدية الشيعية سنة (297 هـ/909م)، التي أطاحت بالدولة الأغلبية السنية، وحلت محلها في الهيمنة على بلدان الشمال الإفريقي. فعاصر خلفاء الدولة العبيدية حتى سنة تغيير عاصمتهم ومركز حكمهم من المهدية إلى القاهرة سنة (362 هـ/ 972م)، ثم عاصر الأمراء الصنهاجيين من بني زيري الذين خلّفهم العبيديون على ملك إفريقية نيابة عنهم. وكان قد احتدّ الصراع بين العبيديين الشيعة من جهة، وأهل السنة الذين يتزعمهم فقهاء المالكية من جهة أخرى. في هذا الإطار السياسي المتمخض عن الصراع المذهبي بين الفرق الدينية، نشأ الشيخ ابن أبي زيد القيرواني فتلقى العلم عن علماء بلده، واستطاع أن يشقّ طريقه في الطلب، وأن يصل إلي الأخذ عن أبرز من يمثل المذهب المالكي بالقيروان، رغم الحصار المضروب عليهم.

شيوخه[4]:

تفقّه ابن أبي زيد بفقهاء بلده، وسمع من شيوخها، ومن بعض العلماء الوافدين عليها، ثم أخذ في رحلته من جماعة، وأجازه جماعة، وسأكتفي بذكر بعض شيوخه، منهم:

- **ابن اللّباد**: الشيخ أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح، المعروف بابن اللبّاد القيرواني، كان فقيهاً جليل القدر، عالماً باختلاف أهل المدينة، توفي سنة 333هـ[5].

أبو الفضل الممسي: العباس بن عيسى بن العباس الممسي، كان من أهل الحفظ والذكاء، والعلم بالوثائق،لم يكن في طبقته أفقه منه، ولا أصون، وعني بالنظر والخلاف، استشهد سنة 333 هـ بالمهدية في قتال العبيديين[6] .

- **أبو العرب التميمي**: محمد بن أحمد بن تميم القيرواني، كان رجلاً صالحاً، ثقة عالماً بالسّنن والرجال، من أبصر أهل وقته بها، المتوفى سنة 333هـ[7].

- **ربيع القطان**: أبو سليمان ربيع بن عطاء الله القطان القرشي، كان عالماً بالقرآن وقراءته، وتفسير معانيه، حافظاً للحديث، عالماً بمعانيه، وعلله ورجاله، وغريبه، معتنياً بالمسائل والفقه. استشهد سنة 334 هـ بالمهدية في قتال العبيديين[8] .

- **ابن الحجّاج**: عبد الله بن أبي القاسم بن مسرور التجيبي ، أبو عبد محمد المعروف. توفي سنة 346 هـ[9].

- **السبائي**: إبراهيم بن أحمد السبائي، أبو إسحاق. كان رجلاً صالحاً فاضلاً، مشهوراً بالعبادة والاجتهاد، موصوفاً بالعقل والعلم. توفي سنة 356 هـ[10].

ومن شيوخه الذين التقاهم في رحلة الحج:

- **أبو عثمان الأزدي**: أحمد بن إبراهيم بن حماد بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد. عمّه هو إسماعيل القاضي. توفي سنة 329هـ[11].

- **ابن الأعرابي**: أحمد بن محمد بن زياد، أبو سعيد، الإمام الحافظ المحدِّث. المتوفى سنة 340هـ[12].

- **السوسي**: الحسن بن نصر السوسي، أبو علي. كان شيخاً صالحاً، فاضلاً، ثقةً ورعاً، زاهداً فقيهاً، مشهوراً بالعلم. توفي سنة 341هـ[13].

ومن شيوخه بالإجازة:

- **ابن القرطي**: محمد بن القاسم بن شعبان، أبو إسحاق، كان رأس الفقهاء المالكيين بمصر، مع التفنن في سائر العلوم. توفي سنة 355هـ[14] وذكر القاضي عياض[15] أنّ ابن أبي زيد استجاز ابن شعبان.

- **أبو بكر الأبهري**: محمد بن عبد الله بن صالح، جمع بين القراءات والحديث والفقه.

توفي سنة 375هـ[16]. وذكر القاضي عياض[17] أنّ ابن أبي زيد استجاز الأبهري.

- **أبو زيد المروزي**: محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد، شيخ الشافعية، وراوي صحيح البخاري عن الفربري[18]. وذكر القاضي عياض[19] أنّ ابن أبي زيد استجاز المروزي.

2- تلامذته:

قال القاضي عياض: "وتفقه عنده جلة". فذكر منهم من القرويين والأندلسيين وأهل المغرب[20]. فمن أشهرهم:

- **المهدوي**: أحمد بن محمد بن سعدي الإشبيلي، الفقيه المحدِّث. توفي سنة 410هـ[21].

- **أبو عبد الله بن الحذاء**: محمد بن يحيى بن محمد التميمي. كان فقيهاً عالماً حافظاً، متفنناً في الأدب، حافظاً للرأي، مميزاً للحديث ورجاله بصيراً بالوثائق، خطيباً مجيداً توفي سنة 410هـ[22]

- **أبو بكر الخولاني**: أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله، كان فقيهاً حافظاً ديّناً، توفي سنة 432هـ[23].

- **أبو عبد الله الهمذاني**: محمد بن غالب، الفقيه المتفق على جلالته علماً وديناً وصلاحاً وحفظاً. توفي سنة 434هـ[24]

- **البراذعي**: خلف بن أبي القاسم الأسدي، أبو القاسم، ويكنّى أيضاً بأبي سعيد، اشتهر بكتاب "التهذيب" اختصر فيه المدوّنة[25].

- **المكي القيسي**: محمد بن أبي طالب، أبو محمد. كان فقيهاً مقرئاً أديباً متفنناً راوية، وغلب عليه علم القرآن، وكان من الراسخين فيه. توفي سنة 437هـ[26].

- **اللبيدي**: عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، أبو القاسم. توفي سنة 440هـ[27].

3- منزلته العلمية وثناء العلماء عليه:

لقد بلغ الشيخ ابن أبي زيد القيرواني بعد تحصيله العلم منزلة رفيعة بين علماء عصره، فشهدوا له بالفضل، وغزارة العلم، والتحلي بصفات العلماء.

من ذلك أنه بعد ما كان هو الطالب لإجازة العلماء ببغداد، أصبح هو المطلوب من هؤلاء العلماء أن يجيزهم بكتبه، لما سمعوا عنها وعرفوا قيمتها، فقد أرسل أبو عبد الله محمد بن مجاهد[28] رسالة إلى الشيخ ابن أبي زيد يشيد له فيها بكتابيه "مختصر المدونة" و"النوادر والزيادات" ويشكره عليهما، ويطلب منه أن يتفضّل بإنفاذهما بعد عرضهما بحضرته، وإجازتهما له ولغيره من علماء بغداد، فجاوبه الشيخ بأنّه سوف يوجّه إليه وللشيخ الأبهري إمام المالكية ببغداد بالكتابين المذكورين[29].

قال عنه ابن نديم[30]: "أحد الفضلاء في زماننا هذا"[31].

وقال أبو إسحاق الشيرازي[32]: "إليه انتهت الرياسة في الفقه، وكان يسمى مالك الصغير"[33].

وقال أبو الحسن القابسي[34]: "إمام مؤيّد موثوق به في درايته وروايته"[35].

وذكره القاضي أبو بكر الباقلاني[36] في كتابه، فعظّم قدره، وأضفى عليه لقب "الشيخ"[37].

ولخص القاضي عياض[38] شهادة العلماء فيه بقوله: "كان أبو محمد إمام المالكية في وقته وقدوتهم، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله. وكان واسع العلم، وكثير الحفظ والرواية، كتبه تشهد له بذلك... وحاز رئاسة الدين والدنيا، وإليه كانت الرحلة من الأقطار... وهو الذي لخّص المذهب، وضمّ نشره، والذبّ عنه، وملأت البلاد تواليفه".

4- وفاته:

بعد حياة مليئة بالعلم والفكر والدعوة، مع نفحات التقوى والورع والصلاح، دامت ستة وسبعين عاماً، توفي الشيخ ابن أبي زيد القيرواني سنة (386هـ/996م). وصلّى عليه في اليوم الموالي لوفاته رفيقه أبو الحسن القابسي، ودفن بداره بالقيروان[39]. رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جنانه.

5- مؤلفاته:

لقد ترك لنا الإمام ابن أبي زيد القيرواني جملة نافعة من مؤلفاته، صارت هي المعتمد في المذهب.

يقول القاضي عياض[40]: "وملأت البلاد تواليفه، عارض كثير من الناس أكثرها، فلم يبلغوا مداه، مع فضل السبق، وصعوبة المبتدأ، وعرف قدره الأكابر... وجملة تواليفه كلها مفيدة بديعة، غزيرة العلم". من أهمها[41]:

- إثبات كرامات الأولياء[42].
- إعطاء القرابة من الزكاة[43].
- الأمر والاقتداء[44].
- البيان عن إعجاز القرآن[45].
- تفسير أوقات الصلوات[46].
- التنبيه على القول في أولاد المرتدين ومسألة الحبس على أولاد الأعين[47].
- تهذيب العتبية[48].

- حماية عرض المؤمن[49].
- الذبّ عن مذهب مالك[50].
- ردّ الخاطر من الوسواس[51].
- الرّد على ابن مسرّة المارق[52].
- الرّد على البكرية[53].
- ردّ المسائل[54].
- رسالة إلى أهل سجلماسة في تلاوة القرآن[55].
- رسالة في أصول التوحيد[56].
- رسالة في الرد على القدرية[57].
- الرسالة الفقهية[58].
- رسالة فيمن تأخذه عند قراءة القرآن والذكر حركة[59].
- طلب العلم[60].
- فضل قيام رمضان[61].
- مختصر المدوّنة[62].
- المضمون من الرزق[63].
- المعرفة واليقين[64].
- المناسك[65].
- الموعظة الحسنة لأهل الصدق[66].
- الموعظة والنصيحة. وهي موجهة للقائد محمد بن الطاهر[67].
- النكاح بغير بيّنة[68].
- النهي عن الجدال[69].
- النهي عن الشذوذ عن العلماء[70].
- النوادر والزيادات[71].

القسم الثاني: التعريف بكتاب "الذّبّ عن مذهب مالك"

1-اسم الكتاب:

ذكر محقق كتاب الذّب عن مذهب مالك الدكتور محمد العلمي[72] أنّ اسم الكتاب ورد مدوّن في ص: (49/ب) من المخطوطة بداية الجزء الثاني هكذا: "كتاب الذّبّ عن مذهب مالك في غير شيء من أصوله، وبعض مسائل فروعه، وكشف ما لبس به بعض أهل الخلاف، وجهله من محاج الأسلاف".

كما ورد ذكر اسمه عند المؤلف نفسه في مقدمة كتابه "النوادر والزيادات"[73] بقوله: "الذّبّ عن غير شيء من مذاهب مالك".

كما ورد تسميته في كتب التراجم عند ترجمة الإمام ابن أبي زيد القيرواني فذكر في مصنفاته، ذكره ابن خير الإشبيلي[74]، والقاضي عياض[75]، وابن بشكوال[76]، وابن فرحون[77] باسم: "الذّبّ عن مذهب مالك".

2-نسبة الكتاب إلى ابن أبي زيد القيرواني:

نسبة أيّ كتاب إلى مؤلّفه، تتحقق بأمور، منها: غلاف الكتاب، وما دوّن عليه، من عنوانٍ، ونسبةٍ، وتعليقات للعلماء. ثمّ ما تَذْكُرُه كتب التراجم، من كتب منسوبة للمترجم نفسه. وأيضاً النقول التي نقلت من الكتاب، ووُجدتْ مطابقة لما فيه، كل هذه الدلائل إن وجدت، تثبت صحّة الكتاب إلى مصنِّفه حقّ الثبوت.

وكتاب "الذّبّ عن مذهب مالك"، من أوّله إلى آخره، وثيقة ثابتة لمصنِّفه الإمام ابن أبي زيد القيرواني -رحمه الله-؛ وذلك للأسباب التالية:

أ-أنّ الإمام ابن أبي زيد القيرواني ذكره بنفسه في مقدمة كتابه النوادر والزيادات[78]، فقال: "..وقد ذكرنا في كتاب الذّبّ عن غير شيء من مذاهبه بعض مناقبه وأحواله".

ب- أن المترجمين وأصحاب الفهارس نسبوه إلى الإمام ابن أبي زيد

القيرواني في كتبهم، منهم ابن خير الإشبيلي[79]، والقاضي عياض[80]، وابن بشكوال[81]، وابن فرحون[82].

ج- وذكر الدكتور محمد العلمي[83] محقِّق "كتاب الذّبّ عن مذهب مالك" أنّ عدداً من الفقهاء المالكية نقلوا في مصنفاتهم بعض النقول من كتاب "الذّبّ"، وصرّح بعضهم بتسمية الكتاب، كعبد الحق الصقلي[84] في كتابه النكت والفروق على مسائل المدونة[85]، وبعضهم نقل منه دون تسمية الكتاب، كالإمام المازري[86] في كتابه التعليقة على المدونة[87]، والقنازعي[88] في كتابه تفسير الموطأ[89].

3- التعريف بالكتاب وأهميته:

تعدّدت المذاهب الفقهية، وانتشرت في كل مصر من الأمصار، وكتب لبعضها البقاء والاستمرار، كالمذاهب الأربعة، فدوّنت مذاهبها المتبوعة، وصار لكل إمام تلاميذ وروّاة يحملون علمه، ويروون نصوصه، ويلتزمونها، ويجعلونها أساس استنباطهم وبحثهم، وموضع تفصيلهم وتفريعهم.

وكتاب «الذّبّ عن مذهب مالك في غير شيءٍ من أصوله، وبعض مسائل فروعه، وكشف ما لبّس به بعض أهل الخلاف، وجهله من محاجِّ الأسلاف» لأبي محمد ابن أبي زيد القيرواني(386هـ)، ردّ أصولي وفقهي على أحد ظاهرية الغرب الإسلامي، لا يعرف اسمه على التعيين، تجرأ على الطعن في إمام دار الهجرة مالك بن أنس -رحمه الله-، في مؤلّفٍ وضعه لهذا الغرض، سماه: «التنبيه والبيان في مسائل اختلف فيها مالك والشافعي».

ولا يخفى على الباحثين قيمة هذا الكتاب؛ باعتباره أحد أهم مصادر البحث الفقهي المالكي المقارن، فهو كتاب يعرفنا بمرحلة مغمورة من تاريخ الجدل الفقهي في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي.

وبناء عليه فهذا الكتاب النادر النفيس قَبَسٌ مما ألفه مالكية الغرب

الإسلامي في مجال الاستدلال والحجة والتأصيل والجدل الفقهي مع المذاهب المخالفة، وهو يحتوي حوالى أربعين قضية فقهية من مسائل الخلاف بين المالكية والمذهب الظاهري، بسط فيها الإمام ابن أبي زيد القيرواني الحجج والقواعد والأدلة الشرعية عليها، وتفنّن في بيان الوجوه والعلل والمعاني التي عليها بَنَى الإمام مالك اختياره فيها، كما صدّره بمقدمات عامة، خصّصها لتوضيح المفاهيم الأساسية المتعلقة بالرأي والاجتهاد والتمذهب، والقواعد والآداب اللازم احترامها عند الاختلاف بين العلماء.

4- طبع الكتاب وتحقيقه ونشره:

يعدّ كتاب «كتاب الذّبّ عن مذهب مالك» ذخيرة ثمينة من ذخائر تراثنا الفقهي الزاخر، ووثيقة قديمة ونفيسة، ينشر لأوّل مرّة، فقد كان كنزاً مطموراً، يأتي نشره بعد أحد عشر قرناً من تأليفه، فإنه كان معرضاً للضياع؛ إذ لم يصلنا منه سوى نسخة خطية فريدة، محفوظة بمكتبة تشستربيتي بدبلن عاصمة إرلندا، وهي المخطوطة التي تجنب الباحثون والدارسون تحقيقها، لسببين:

أولهما: لما اعتراها من الطمس الكثير في جلِّ أوراقها، بحيث يخيل للمطلع عليها أن إخراجها وتحقيقها متعذر.

وثانيهما: أن موضوعها هو الفقه المالكي وحججه، وعلله، وتفاصيل مسائله الموزعة في كل أبواب الفقه، بحيث لا يتيسّر لغير الممارس المتمكن من المذهب المالكي معاناة تحقيقه، وإخراجه على الوجه الصحيح.

فالكتاب طبع حديثاً في دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، بالمملكة المغربية، سنة 1432هـ الموافق لـ2011م، في مجلدين من (842 صفحة)، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد العلمي، وبإشراف مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء بالرباط.

ولقد قدّم المحقِّق خدمة جليلة للمكتبة الإسلامية، فلا يسعنا إلاّ أن نتقدّم بشكره على ما قام به من جهد وعناء طوال مدّة تحقيقه للكتاب وضبطه، والتعليق عليه، كما نتقدّم بالشكر للرابطة المحمدية لعلماء المغرب ومركزها للدراسات والأبحاث وإحياء التراث، على ما تقوم به من الإشراف ونشر سلاسل متنوعة من نوادر التراث، وخاصة تراث المغرب الإسلامي.

5- سبب تأليف الكتاب:

حسب ما يظهر من مقدمة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني أنّ أحداً من المعاصرين للشيخ بعث له كتابَ أحد علماء الظاهرية يدّعي فيه أنّ الإمام مالكاً خالف نصوص الكتاب والسنّة، وخالف الإجماع، وقال برأي لم يقله أحد من السلف، وفرّق بين المتشابهات، وجمع بين المتفرقات، فطلب من الشيخ أن يبيّن له الصواب فيما طرحه من شبهات، ويزيل ما فيه من إشكالات ويجيب عنها، فأجابه الشيخ لذلك قياماً بواجب النصح، ولقلة ما بأيدي تلك الناحية - التي بعثت بالسؤال - من الاطلاع على أصول المالكية ومسائل الخلاف[90].

6- منهج الإمام ابن أبي زيد القيرواني في كتابه:

سلك الإمام ابن أبي زيد القيرواني في كتابه «كتاب الذّبّ عن مذهب مالك» منهجًا متفردًا في العرض والتحليل، ومناقشة مسائل الخلاف، مع جودة الطرح، وبراعة الاستدلال والنقاش، في أدب جمٍّ واحترام.

فبدأ أوّلاً بالرد على الفرية التي ادّعاها هذا الظاهري أنّ مالكاً ترك ظواهر النصوص، وخالف السنة والإجماع، وقال بالرأي والهوى، فتعقّبه بالرد، فبيّن أنّ هذا الظاهري وقع في خلط بين النصوص المحكمة والظواهر، وأنه يرفع الظواهر إلى درجة القطع، وينفي الاحتمال الذي تقتضيه دلالة اللغة في الأحاديث. وبيّن له أنّ اتباع السنة هو شعار الإمام مالك الذي عرفه به العلماء، وما يظهر للظاهري من ترك الإمام مالك لسنة، إنما كان ذلك لدليل

أقوى وقع عنده، وهذه طريقة أهل العلم من عهد السلف، فيجمعون بين النصوص، وينظرون في العمومات الشرعية، فلم يترك أحد منهم شيئاً من ذلك راغباً عنه، ولكن باجتهاد تختلف به أدلتهم[91].

كل هذه المعاني تعرض لها الإمام ابن أبي زيد القيرواني في مقدمة كتابه في مجموعة فصول، وتعقّب هذا الظاهري تعقّباً إجماليّاً، وأبطل دعاواه. ونستطيع أن نسميها مسائل أصولية.

وأما مسائل الفروع التي اعترض فيها الظاهري على الإمام مالك فهي على سبعة وثلاثين باباً من أبواب الفقه، أغلبها من مسائل النكاح والطلاق، لا يتسع المقام لعرضها هنا، فقد ردّ عليه الإمام ابن أبي زيد القيرواني في أزيد من سبع وثلاثين مسألة ، وقد تتبع ابن أبي زيد تلك المسائل؛ مسألة مسألة، وردّ عليه بتفصيل شافٍ وافٍ، فبعد أن يثبت دعوى المعترض في المسألة، ويعرض الحجج التي استند إليها الظاهري، وخلاصة ما يريد الوصول إليه، بعد هذا، يأخذ في الرّدّ عليه فيها، بمناقشة اعتراضاته، بالأدلة الثابتة؛ وقد يطول تحليل بعض المسائل فيستغرق صفحات، وقد استعمل المؤلف- رحمه الله- في الاستدلال للمسائل المذكورة آيات قرآنية، وأحاديث وآثارًا نبوية، وقواعد فقهية، وأصولية، ولغوية، كما أورد في تحليلها انتصارًا لمذهبه، أو ردّا على مخالفه، أقوال الصحابة، والتابعين، وفقهاء الأمصار، وأئمة الحديث واللغة، في أقدم القرون.

وقد حدد محقق الكتاب[92] ــ حفظه الله ــ ردود ابن أبي زيد على المعترض في عدة جوانب، هي: الجانب الشكلي، والجانب الأصولي، والجانب الاستنباطي، والجانب الجدلي، والجانب الخلقي.

أوّلاً: الجانب الشكلي:

أهم رد في هذا الجانب على الظاهري هو تسيمة الكتاب، فقد سمى كتابه: «التنبيه والبيان عن مسائل اختلف فيها مالك والشافعي» فانتقده الإمام ابن أبي زيد القيرواني في مقدمة الكتاب وفي ثنايا المسائل، فبيّن عيب التسمية أنّ كثيراً من المسائل يقول الشافعي بقول مالك هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ هذا الظاهري ينكر القياس والشافعي يقول به. وهذا عيب لا تسمح به تقاليد التأليف. وسأكتفي بعرض مثال واحد فقط[93]:

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني[94]: «ثم رأيته ترجم كتابه بكتاب "التنبيه والبيان عن مسائل اختلف فيها مالك والشافعي"، وتلك المسائل كثير منها مما يقول الشافعي فيها بقول مالك»

ثانياً: الجانب الأصولي:

أهم الأصول التي ناظر عليها الإمام ابن أبي زيد القيرواني صاحب «التنبيه والبيان» الظاهري في كتاب «الذب» خمسة، هي: القياس، والاقتصار على الظاهر ورفعه إلى حكم النّص، وسد الذرائعة، والاحتياط، والعرف. وسأكتفي بعرض مثال واحد فقط[95]:

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني[96]: «والعجب في تجاسر هذا الرجل على ردّ قول قد تعارفه السلف والخلف من العلماء في عدّة الأمة في الوفاة، ثم يرى أنّ ذلك بخلاف ظاهر القرآن».

ثالثاً: الجانب الاستنباطي:

رد الإمام ابن أبي زيد القيرواني على صاحب «التنبيه والبيان» الظاهري: في عدم جمعه بين الأدلة، وفي شذوذه عن مسالك السلف في الاستنباط، وفي احتجاجه بما لا يصح سنده أو دلالته، وفي اتّهامه مالكاً

بمخالفة الإجماع أو الشذوذ، وفي أوهامه في النقل والتوثيق. وسأكتفي بعرض مثال واحد فقط[97]:

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني[98]: «فأنت لم تحصل ما الذي أنكرت، ثم لم تدر ما معاني قول مالك، ولا وجوه أقاويله، ولا ما قاله أصحابه، ولا كيف جرت أصولهم، وخلوت بنفسك تخبط العشواء».

رابعاً: الجانب الجدلي:

لم يراع صاحب «التنبيه والبيان» الظاهري قواعد الجدل في عدة مواطن من رده على مالك، فهو تارة يناظر في الأصول وأخرى في الفروع، وتارة يلزم خصمه غير ما يلزمه، ويعترض عليه بما لا يقوله، أو يَعترض بما لا يُعترض بمثله؛ لهذا تعقّبه الإمام ابن أبي زيد القيرواني بالرّدّ في عدّة مواطن، وبيّن زيفه وتناقضه. وسأكتفي بعرض مثال واحد فقط[99].

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني[100]: «ولا وجه لانتقاء الأحاديث، وطرح منها ما بطرحه تستقيم حجة الخصم، فهذا غير سائغ لفاعله».

خامساً: الجانب الخلقي:

يُعدّ الرّدّ الخلقي على الظاهري أساساً في كتاب «الذب»؛ إذْ كشف الإمام ابن أبي زيد القيرواني مقاصد مغرضة، وسوء نية لمؤلف «التنبيه والبيان»؛ لذلك أكثر الإمام ابن أبي زيد التذكير بقواعد الأخلاق، وأدب الجدل، وقيم العلم، اللازم استصحابها في الاختلاف، بعيدا عن التعصب المذهبي، والشتم والسبّ والطعن في أعلام الأمة. وسأكتفي بعرض مثال واحد فقط[101].

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني[102]: «فمن ذلك أنه قال: لو كان قولاً يستحي من خلافه الكتاب والسنّة والإجماع، كان هذا القول.

وهذا كلام من لم يخشى من كلامه، واستخفه بما لا يستخف به أهل الديانة، وإنك لجرئ في منطقك بمثل هذا في مثل مالك، ومحله عند صدر السلف محله من سعة العلم، في الفقه والحديث، والخشية لله فيما يقول».

7-مصادر الإمام ابن أبي زيد القيرواني في كتابه:

يقول محقّق الكتاب الدكتور محمد العلمي[103]: "اعتمد الإمام ابن أبي زيد القيرواني على مجموعة من الكتب، حصل بعضها بالإجازة، وحصل بعضها بالرواية عن رواتها، وبعضها كان مشهوراً بالقيروان؛ فلم يحتج إلى ذكر أسانيده وطرقه إلى أصحابها".

- ففي الحديث اعتمد على الموطأ برواية يحي بن بكير، وكتب ابن وهب ورواياته، وصحيح البخاري، وسنن النسائي، وسنن أبي داود. أما رواية الآثار وتصحيح أحاديث المذهب، وتضعيف أحاديث الخصوم، فقد اعتمد على "مسائل الخلاف" لأبي بكر بن الجهم (ت329هـ).
- واعتمد في الآثار وأقاويل أهل العلم كتب ابن المنذر المعروفة والمشهورة -وإن لم يسمّها-: كالإشراف، والأوسط، والسنن في الاختلاف والإجماع.
- واعتمد في الحجّة والتفسير ومعاني الفقه على كتب القاضي إسماعيل (ت282هـ)، والواضحة لابن حبيب، وشرح الأبهري على مختصر ابن عبد الحكم.
- واعتمد على كتب المذهب وروايات أصحابه، وقد حصل على عامتها، وجمع أمهاتها في كتابه النوادر والزيادات، ولم يذكر أسانيده فيها هنا.
- كما اعتمد كتب الإمام الشافعي مختصر المزني، وكتب أبي عبيد القاسم بن سلام، وقد نقل منها دون إسناد[104].

8-بعض الفوائد العلمية من كتاب «الذّبّ عن مذهب مالك»:

- **أسباب اختلاف العلماء:**

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني[105]: «والعلماء لا يردون أمر الله ورسوله معاندة،

ولا رغبة عنه، ولكن لهم اختلاف تأويل في اتباع الحديث ومعاني النصوص، تختلف معانيهم في ذلك باختلاف التأويل، فمن بين مصيب ومخطئ مجتهد.

ونحن نسلك مسالك من تقدمنا من أهل المدينة، في اتباع السنن، ونتمسك في ذلك بمعانيهم، ولأنت لنا ولغيرنا مخالف في ذلك، في معاني اتباع الحديث والظواهر.

وقد يحتمل ظاهر النّص أو الحديث أوجهاً، فيوجهه كل فريق إلى معنى، يرى أنه أولى في التأويل عنده، بدليل يظهر له.

أو يستدل أحد منهم بدليل على أنّ ذلك خاص، أو في وقت دون وقت.

أو يدعه لحديث يرى أنه أولى منه، لغير معنى يستدل به، من قوة الرواية، أو من غير ذلك.

أو يظهر له أنّ له ناسخاً بدليل.

أو أنّ أحد الخبرين مفسر لما أجمله الآخر.

أو يوجّه معناه إلى وجه هو أظهر عنده في الأصول.

أو يستدل بدليل أنه على غير إيجاب

أو يدع من احتماله وجهاً، ويأخذ بوجه يؤيده –عنده- ظاهر القرآن.

أو يكون حديثاً يدعه جمهور الصحابة –وهم به عالمون- فيعلم أنّ من وراء ذلك علم، من نسخ أو خصوص، أو غير ذلك.

أو يجهله أهل الحجاز معدن العلم، ويغرب به غيرهم، فيعترض بهذا ريب في قبوله»[106].

- **إنما ينظر في الخلاف بين العلماء من كان واسعَ العلم:**

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني: «وإنما ينظر في الخلاف ويحكي قول العلماء من اتسع في العلم، ولا يحل أنْ يؤمر الضعيف بتعلم مسائل الخلاف، وإدخال الحمية على الأئمة في صدره، ولـــ[ا يبدأ][107] بإحكام فرائضه، فما أقبح هذا الأثر في الإسلام»[108].

- **اتباع سبيل السلف في التلقي والفهم والاستنباط:**

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني: «ومن ترك مطالبة العلل من الظواهر المذكورة، والاستدلال بها على ما لم يذكر، ضاقت به مذاهبه، وهذا سبيل من عدل عن اختيار سلفه، وتلقى الأمور في أصول الكتاب والسنّة بغير تلقيهم واستخراجهم، ولو افتقر إلى استنباطهم وقصر نفسه على تتبعه أفهامهم، لم يرد مورد المتكلفين»[109].

ويقول في هذا الإطار كذلك: «ولعمري لو فهمت استنباط هؤلاء السلف للمعاني وتكلمت في العلم بمعانيهم ما دفعته، ولكن سلكتَ في تلقي الأمور والاستخراج فيها غير طريقهم»[110].

- **الحذر من الأقوال الشاذة**

يقول الإمام ابن أبي زيد القيرواني: «ولا أعلم من فقهاء الأمصار من يرى أنْ يقلّد قولاً لا يُحفظ فيه عن أحد من الصحابة إلا خلافه. ومن تقلّد مثل هذا القول الذي رغب عنه صدر الأئمة انبغى له أنْ يستحييَ من ذكره، فضلاً عن أنْ يُطلق فيه هذا الإطلاق على من خالفه»[111].

الخاتمة

يظهر من العرض السابق في هذا البحث: «**الإمام ابن أبي زيد القيرواني وكتابه "الذّبّ عن مذهب مالك"**» ما يلي:

1- أن **الإمام ابن أبي زيد القيرواني** من كبار الأعلام الفقهاء، وأحد البناة في الفقه، وأنّه مجتهد في المذهب، ولا غرو أن لقِّب بـــ"**مالك الصغير**" لمكانته العلمية القوية؛ -فقهية وأصولية وحديثية ولغوية-، وملكة عقلية راجحة، وأسلوب حجاجي متّزن منضبط، وسيبقى الإمام ابن أبي زيد القيرواني علماً بارزاً، وأثراً خالداً، ما دام الناس ينهلون من علمه، ويعتمدون على كتبه وآثاره.

2- أنّ الكتاب «**الذّبّ عن مذهب مالك**» من تراث المالكية القديم وهو نادر فذ، لا يعرف من نسخه إلا نسخة واحدة محفوظة في مكتبة تشستربيتي بدبلن عاصمة إرلندا، يأتي نشر هذا الكتاب بعد أحد عشر قرنا من تأليفه، ولا يخفى على الباحثين قيمته العظيمة باعتباره أحد أهم مصادر البحث الفقهي المالكي المقارن، وهو ردّ أصولي وفقهي على أحد ظاهرية الغرب الإسلامي.

3- الكتاب يحتوي على حوالى أربعين قضية فقهية من مسائل الخلاف بين المالكية والمذهب الظاهري، بسط فيها الإمام ابن أبي زيد القيرواني الحجج والقواعد والأدلة الشرعية عليها، وتفنّن في بيان الوجوه والعلل والمعاني التي عليها بَنَى الإمام مالك اختياره فيها، كما صدّره بمقدمات عامة، خصّصها لتوضيح المفاهيم الأساسية المتعلقة بالرأي والاجتهاد والتمذهب، والقواعد والآداب اللازم احترامها عند الاختلاف بين العلماء.

4- الكتاب يشتمل على مجموعة من القواعد الفقهية والأصولية، ومليء بالفوائد الحديثية واللغوية، التي قد يعز وجودها في أمهات الكتب غيره، ومعلوم أنه بمعرفة هذه القواعد والفوائد، يعرف قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف.

5- نظراً لما احتواه هذا الكتاب من مسائل خلافية من الخلاف العالي، وما احتواه من قواعد وفوائد علمية مختلفة، يجعل الباحثين والمتخصصين ينهلون منه، ويعتمدونه في بحوثهم.

نسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، ويزدنا علماً، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

1- مصادر الترجمة: أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس (دار القلم، بيروت) ص 160. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: محمد سالم هاشم، (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1998م)، (141/2–145). الإمام الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ورفاقه، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، سنة 1413هـ)، (10/17). الإمام الذهبي، تاريخ الاسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمرى، (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1987م)، (183/27). الإمام الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (مطبعة حكومة الكويت - الكويت الطبعة الثانية، سنة: 1984)، (43/3-44). عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (دار الكتاب الإسلامي، القاهرة سنة: 1993م)، (441/2). إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (دار الكتب العلمية، بيروت) ص 136. بن تغري بردى الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر)، (200/4). ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، (دار بن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1406هـ)، (131/3). محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (دار الفكر، بيروت) (96/1). مقدمة المحقِّق لكتاب الذب عن مذهب مالك ص 69.

2- مقدمة المحقِّق لكتاب الذب عن مذهب مالك ص 69.

3- انظر المراجع الواردة في التعليق (1).

4- انظر ترتيب المدارك (141/2).

5- انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (21/2).

6- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (26/2).

7- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (40/2).

8- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (33/2).

9- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (44/2).

10- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (66/2).

11- انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (8/2).

12- انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (407/15).

13- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (58/2).

14- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (13/2).

15- انظر المرجع نفسه (142/2).

16- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (124/2).

17- المرجع نفسه (142/2).

18- انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (313/16).

19- انظر ترتيب المدارك (142/2).

20- المرجع السابق (142/2).

21- انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية ص 106.

22- انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (301/2).

23- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (279/2).

24- انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية ص .114

25- انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (284/2).

26- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (304/2).

27- انظر ترجمته في: المرجع نفسه (283/2).

28- هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، المتكلم، أبو عبد الله، صاحب أبو الحسن الأشعري. انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (131/2).

29- انظر القصة كاملة في: المرجع نفسه (131/2).

30 - هو محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق، أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم، اشتهر بكتابه الفهرست. توفي سنة 438هـ. انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي (29/6).

31- انظر: ابن نديم، الفهرست، (دار المعرفة – بيروت، سنة: 1978) ص 283.
32- هو العلامة إبراهيم بن علي الشافعي، شيخ الإسلام علماً وعملاً وورعاً، توفي سنة 476هـ. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (215/4).
33- أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص163.
34- هو علي بن محمد بن خلف المعافري القيرواني، أبو الحسن القابسي، إمام المالكية في عصره. توفي سنة 403هـ. انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (284/2).
35- المرجع نفسه (142/2).
36- هو محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر بن القاسم المالكي، أبو بكر القاضي، من كبار علماء الإسلام في علم الكلام والأصول. توفي سنة 403هـ. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (397/5).
37- ترتيب المدارك (142/2).
38- المرجع السابق.
39- انظر: ترتيب المدارك (142/2)، أبو عباس أحمد بن حسن الخطيب، الوفيات، تحقيق: عادل نويهض (دار الإقامة الجديدة، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة1978م)، ص221.
40- ترتيب المدارك (142/2).
41- وقد رتبتها على حروف المعجم.
42- ذكره إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 1992)، (447/1).
43- ترتيب المدارك (143/2).
44- ذكره ابن خير الأندلسي في فهرسته، تحقيق: محمد فؤاد منصور (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1998م)، ص 213.
45- ترتيب المدارك (143/2).
46- نفسه.

47- نفسه.

48- نفسه.

49- نفسه.

50- نفسه.

51- نفسه.

52- هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح، أبو عبد الله، اتهم بالزندقة والقول بمذهب الباطنية. توفي سنة (319هـ). انظر ترجمته في: الحافظ أبو الوليد الأزدي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني (مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1988م) (41/2). أبو عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ص22. الزركلي، الأعلام (223/6).

53- ذكره القاضي عياض (143/2). والبكرية: نسبة إلى أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري الصقلي، فقيه صوفي توسّع في القول بالكرامات، فردّ عليه الشيخ ابن أبي زيد. توفي البكري سنة 380هـ. انظر ترجمته في: الأعلام (325/3).

54- ذكره القاضي عياض (143/2).

55- نفسه.

56- نفسه.

57- نفسه.

58- المعروفة برسالة ابن أبي زيد القيرواني، مطبوعة مشهورة، وعليها شروح كثيرة.

59- نفسه.

60- نفسه.

61- نفسه.

62- نفسه.

63- نفسه.

64- نفسه.

65- نفسه.

66- نفسه.

67- نفسه.

68- ذكره ابن خير ص 213.

69- ذكره القاضي عياض (143/2).

70- ذكره ابن خير ص 213.

71- طبع بدار الغرب الإسلامي ببيروت، باعتناء جماعة من العلماء والباحثين.

72- الذب عن مذهب مالك، مقدمة التحقيق (145/1).

73- (9/1).

74- الفهرسة ص 213.

75- ترتيب المدارك (142/2).

76- في كتابه الصلة ص 170.

77- الديباج ص .137

78- (9/1).

79- الفهرسة ص 213.

80- ترتيب المدارك (142/2).

81- الصلة ص 170.

82- الديباج ص 137.

83- الذب عن مذهب مالك، مقدمة التحقيق (146/1).

84- هو العلامة عبد الحق بن محمد بن هارون، أبو محمد السهمي القرشي الصقلي، فقيه من أعيان المالكية. توفي سنة 466هـ. انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (329/2).

85- ذكر الدكتور محمد العلمي أنه توجد نسخة منه مرقونة بكلية الآداب بالرباط قسم الرسائل.

86- هو العلامة محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، المعروف بالإمام. كان جامعاً متفنّناً متصدّراً في معظم العلوم. توفي سنة: 536هـ. من

مصنفاته: المعلم بشرح صحيح مسلم، والمعونة، وشرح التلقين. انظر ترجمته في: الديباج المذهب لابن فرحون (250/2)، شذرات الذهب (114/4).

87- ذكر الدكتور محمد العلمي أنه توجد قطعة منه مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط.

88- هو العلامة عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن الأنصاري، أبو المطرف القنازعي، فقيه، مالكي، من رجال الحديث والتفسير. توفي سنة 413هـ. انظر ترجمته في: الصلة لابن بشكوال ص 101.

89- طبع حديثاً بقطر بإشراف وزارة الأوقاف.

90- انظر: الذب عن مذهب مالك (253/1).

91- نفسه (254/1) وما بعدها.

92- المرجع السابق (168/1) وما بعدها.

93- لمزيد تفصيل ينظر المرجع نفسه (168/1) وما بعدها.

94- نفسه (255/1).

95- لمزيد تفصيل ينظر المرجع نفسه (171/1-182).

96- نفسه (762/2).

97- لمزيد تفصيل ينظر المرجع نفسه (183/1-190).

98- نفسه (676/2).

99- لمزيد تفصيل ينظر المرجع نفسه (190/1-195).

100- نفسه (403/1).

101- لمزيد تفصيل ينظر المرجع السابق (197/1-205).

102- نفسه (512/2).

103- المرجع السابق (206/1).

104- المرجع السابق (206/1-208).

105- يعد كلام الإمام ابن أبي زيد القيرواني هنا من أقدم من تحدّث عن أسباب الاختلاف بين العلماء. انظر تعليق محقِّق كتاب "ذب عن مذهب مالك" (298/1).

106- المرجع السابق (297/1-298).

107- هكذا أثبتها المحقِّق، ولو أثبتها [ولما يبدأ] لكان أولى. والله أعلم.

108- المرجع السابق (308/1).

109- المرجع السابق (412/1).

110- المرجع السابق (564/2).

111- المرجع السابق (704/2).

فهرس المصادر والمراجع

1- أبو إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق: خليل الميس دار القلم، بيروت.

2- إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، دار
الكتب العلمية، بيروت، سنة: 1992.

3- الإمام الذهبي، **تاريخ الاسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب
العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1987م.

4- الإمام الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة أساتذة، بيروت، مؤسسة الرسالة،
سنة 1984م.

5- الإمام الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة
الكويت - الكويت الطبعة الثانية، سنة: 1984.

6- بن تغري بردى الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، نشر وزارة
الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

7- ابن خير الأندلسي، **الفهرست**، تحقيق: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1998م.

8- خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة: 1980م.

9- عبد الله بن أبي زيد القيرواني، **الذب عم مذهب مالك**، تحقيق: محمد العلمي، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، سنة 2011م.

10-أبو عباس أحمد بن حسن الخطيب، **الوفيات**، تحقيق: عادل نويهض دار الإقامة
الجديدة، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة1978م.
11-أبو عبد الله الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**. دون معلومات النشر.
12-ابن عماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، سنة: 1406هـ.
13-بن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري المالكي)، **الديباج المذهب في معرفة**
أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.
14-القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار
الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1998م.
15- محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الفكر، بيروت.
16-ابن نديم، **الفهرست**، دار المعرفة – بيروت، سنة: 1978.
17-أبو الوليد الأزدي، **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، تحقيق: عزت العطار الحسيني مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1988م.
18- اليافعي (عبد الله بن أسعد)، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة سنة: 1993م.

نشأة الأحزاب السياسية في الإسلام

د. نور الدين حاروش
أستاذ محاضر أ
كلية العلوم السياسية - جامعة الجزائر 3

المقدمة:

ليس الهدف من هذه الدراسة الحكم على الأحزاب السياسية في التاريخ الإسلامي أو إخضاعها للتقييم أو حتى النقد، ولكن الفكرة جاءت من خلال دراستي للفكر السياسي عبر العصور والحضارات، واستوقفتني العديد من المسلمات الغربية التي ترى بأن الأحزاب السياسية منشأها الغرب وكان ذلك في القرن التاسع عشر ميلادي، وأمام هذه المزاعم أردت دراسة التاريخ الحقيقي لنِشأة الأحزاب السياسية في التاريخ الإسلامي والذي يمتد إلى القرن السابع الميلادي، وٍاذكر بأنها فعلا أحزابا سياسية وليس مذاهب أو تيارات كما يدعى الكثير، لأنني أخذت التعريف والمفهوم والتصنيف الغربي للحزب السياسي وهو ما وجدته ينطبق تماما على الأحزاب السياسية في الإسلام وهذا حتى نبطل مزاعم الغرب مرة أخرى واستعلائهم الحضاري ومركزيتهم الغربية، والتي من خلالها يرجعون كل الافكار والعلوم والاكتشافات الى الغرب وينسبونها إليهم، ولعل **وايل ديورانت** محق وواحد ممن شهد شاهد من أهلها عندما يقول: ان التعصب الاقليمي جعل الغرب عندما يبدأ في كتابة العلوم يبدأ من الغرب ويلخص أسيا والشرق في سطر واحد، وهذا اخفاق ذريع وغلطة علمية لا تغتفر ويعبر عن نقص في الذكاء للإنسان الغربي.

صحيح أن الأحزاب السياسية شكلت في الدول الحديثة إحدى أبرز الأدوات التي تعكس نشاط المجتمع، ولا يمكننا فهم طبيعة النظام السياسي إلا

من خلال فهمنا لماهية الأحزاب العاملة فيه (النظم السياسية هي انعكاس لواقع اجتماعي معين)، كما أن ظهور الأحزاب السياسية في هذه الدول غير من كيان النظم السياسية، بحيث أصبح ينظر إليها على أنها نظما حزبية سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية تعددية أو أحادية.

للأحزاب السياسية مكانة هامة في النظام السياسي، إذ تلعب دورا رئيسيا فيما يتعلق بربط الشعب بالحكومة، وأنها توثق الصلة بين الوحدات السياسية المنفصلة في داخل المؤسسات السياسية في النظام السياسي، وهي أيضا تحاول أن تقوم بدور الاتصال والترابط بين أصحاب السلطة سواء كان ذلك داخل الحكومة أو خارجها، وعلى جميع المستويات.

كلمة (أحزاب) قديمة ولطالما أطلقت على الزمر التي كانت تحيط بالقادة في إيطاليا إبان عصر النهضة إضافة إلى استخدامها للدلالة على النوادي واللجان الانتخابية والتنظيمات الشعبية والكتل البرلمانية والتجمعات الطائفية أو المذهبية أو الإقليمية وغير ذلك، إلا أن أغلب المختصين وعلى رأسهم المفكر الفرنسي **موريس دوفرجيه** يؤكد أن المعنى الصحيح للحزب السياسي كما نعرفه اليوم لا يعود لأكثر من حوالي قرن ونصف من الزمن أي حتى عام1850م ولم يكن هناك وجود لأحزاب سياسية في أي بلد من العالم باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية، أما العام 1950م فقد شهد بداية تسرب هذه الظاهرة إلى الشعوب والأمم الأخرى واليوم توجد الأحزاب وتنتشر في كل مكان من العالم. ولكن ما هي الأسباب الحقيقية وراء نشوء هذه الظاهرة؟.

يتفق **لابالومبارا** مع **موريس دوفرجيه** في أن الأحزاب وجدت في القرن التاسع عشر، حيث ظهرت في انجلترا بصورة واضحة بعد الإصلاح الانتخابي لعام 1832، وفي الولايات المتحدة الأمريكية ظهرت الأحزاب منذ عهد الرئيس **جاكسون** حوالي 1830، أما في فرنسا وألمانيا فقد كانت هناك الزمر البرلمانية والنوادي السياسية التي وسعت من نشاطها بعد ثورات 1848 م ، وفي التاريخ

الإسلامي ظهرت الأحزاب أو الفرق والجماعات الإسلامية، كما يحلو للبعض تسميتها، بمجرد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم والسبب في ظهورها هو الوصول إلى الحكم (الإمامة أو الخلافة)، وهو خلاف سياسي في الحقيقة " من يحكم"، حيث أن الرسول (ص) لم يحدد الصورة التي ينبغي أن يرسمها المسلمون في نظام الحكم مما تسبب في ظهور تيارات تطورت بسرعة وتشكلت في صورة مذاهب وفرق وجماعات وأحزاب... وبمقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ومبايعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، اشتد الخلاف بين أنصار علي وأنصار معاوية...

وقبل نهاية القرن التاسع عشر فإن مصطلح الحزب بالمفهوم الغربي لم يأخذ معناه كتنظيم سياسي مبني بقوة وترتيب سياسي " بنيوي". أما الأحزاب السياسية الحالية فإنها تشكل نماذج من التنظيم مختلفة جداً عما كانت عليه الأحزاب في القرن التاسع عشر، خاصة فيما يتعلق بوظيفتها أو قواعد عملها أو تنظيمها والأدوار والمهام التي تقوم بها، فما هي المفاهيم التي أخذها الحزب السياسي؟

ـ مفهوم الحزب السياسي:

ليس من السهل تقديم تعريف جامع مانع لظاهرة مركبة تتسم بالشمولية والتعقيد في آن واحد مثل ظاهرة الحزب السياسي وربما يرجع ذلك لاختلاف الآراء والخلفية الإيديولوجية للكُتَّاب والباحثين الذين حاولوا تحديد هذا المفهوم من جهة، ومن جهة ثانية خصوصية مفاهيم العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومع هذا سنحاول القيام بمقاربة للموضوع للتمييز بين اتجاهين أساسيين وسرد مجموعة من التعريفات قُدِّمت للحزب السياسي من طرف مفكري الغرب والعرب.

أ- الاتجاه الأول : يمثله الفكر الماركسي الذي يرى أن الحزب السياسي ما هو إلا تعبير سياسي لطبقة ما، وبالتالي لا وجود لحزب سياسي دون أساس

طبقي حسب هذا المفهوم وفي هذا استبعاد واضح من فضاء الحزبية للأحزاب الأخرى التي لا تقوم على أساس طبقي [1].

ب – الاتجاه الثاني: يتبناه الأدب السياسي البرجوازي ويركز هذا الاتجاه على المبادئ ودرجة الالتزام والوضوح والتحديد في صياغتها[2].

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الحزب السياسي لدى المفكرين والباحثين نجد أن معظمهم يرى أن الحزب السياسي هو: "مجموعة من الأفراد يجمعهم الإيمان والالتزام بفكر معين" [3].

غير أن هذا الاتجاه يغفل حقيقة إمكانية وجود حزبين أو أكثر يتقاسمان نفس المبادئ والأهداف داخل الدولة نفسها.

أما **هارولـــــد لاسويل H.LASWEL** فيرى أن الحزب: " تنظيم يقدم مرشحين باسمه في الانتخابات"[4] .وقريباً من هذا التعريف نرى **شلزنجر Shalanger** يحدد مفهوم الحزب في مظهر واحد من مظاهره وهو هدف الوصول للسلطة ويعتبره تنظيماً يسعى للوصول إلى السلطة في الأنظمة الديمقراطية وكأن هذا التعريف يستبعد من معنى الحزبية كل الأحزاب التي لا توجد في الدول الديمقراطية، لذلك نجد **جيمس كولمانJ.KOLMAN** يوسع من دائرة مفهومه للحزب السياسي لتنطبق على كل الأنظمة السياسية بقوله الحزب:" له صفة التنظيم الرسمي هدفه الصريح والمعلن هو الوصول إلى الحكم إما منفرداً أو مؤتلفـــاً مع أحزاب أخرى".

ولا يبتعد جوزيف **لابالومبارا lapalombara** في تعريفه للحزب السياسي عن التعريفات السابقة، مع بعض الإضافات، فالحزب في نظره: " تنظيم رسمي هدفه وضع وتنفيذ السياسات العامة"، في حين يقول **ماكس فيبر Max Weber** :" إن اصطلاح الحزب يستخدم للدلالة على علاقات اجتماعية تنظيمية تقوم على أساس من الانتماء الحر والهدف هو إعطاء رؤساء

الأحزاب سلطة داخل الجماعة التنظيمية من أجل تحقيق هدف معين أو الحصول على مزايا عادية للأعضاء" [5].

وبأسلوب لا يخلو من البساطة والتفصيل يعبر **جورج بوردو**[*] Gorges Burdeau عن الأحزاب السياسية التي تأسست على مفهوم "المكان" الجوهري الذي يشغله الحزب السياسي، ومن ثم مقاصده باتجاه "غزو" السلطة ويرى بأن الحزب: " مجموعة من الأفراد لديهم نفس الرؤى السياسية، تجهد وتبحث لتجعلها متفوقة على غيرها من الرؤى، محاولة جمع أكبر عدد ممكن من المواطنين في البحث عن عملية الوصول إلى السلطة، أو على الأقل التأثير على أفكارهم"[6] .

هذه التعاريف الأخيرة مقنعة أكثر من غيرها، باعتبارها تتحدث مباشرة عن المفهوم الحقيقي لتنظيم الأحزاب ولاسيما طموحها النهائي لتجربة ممارسة السلطة. ولكن قد يكون التعريف الأخير تجاهل أشياء أخرى مهمة متصلة بتنظيم وتصنيف الأحزاب السياسية خاصة عندما يقول أن الحزب يعمل على ضم أكبر عدد ممكن من المواطنين والأعضاء، الحزب ليس بالضرورة كذلك، لأن التعريف يستبعد ما نسميه " أحزاب الكوادر". وفي التعريف المذكور لابد أن يخرج الحزب عن طبيعة وبنيته الداخلية، خاصة عندما يجمع كل من يؤمن أو لا يؤمن بأفكاره أو يشترك معه. إضافة لذلك هناك أحزاب "مغلقة" ، وتمارس عملها بالإكراه والإجبار.

هذه التعاريف بطبيعة الحال اختلفت باختلاف وتنوع الأيديولوجيات والمفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث والتحليل. فهناك من ركز على أهمية الأيديولوجية كما رأينا، ورأى آخرون أن الأحزاب تعبير سياسي عن الطبقات الاجتماعية، وهناك من رأى أنها جمعيات هدفها العمل السياسي، وآخر رأى أنها تكتل المواطنين المتحدين حول ذات النظام، ومنهم من رأى

فيه بأنه تجمع أو مجموعة من الأفراد، مكون لبناء سياسي لتحقيق أهداف معينة، عن طريق السلطة السياسية وغيرها، ويبقى العديد من التعاريف نحاول إدراجها بغية توضيح الرؤية والخروج في الأخير بتعريف يقترب من العموم...

من التعاريف الأخرى للحزب السياسي تلك التي قدمها **ادموند بيرك**(*) **Edmund BURK** حيث يقول: " هو جماعة متحدة من الأفراد يسعون بجهودهم الجماعية إلى تحقيق المصلحة الوطنية وفقا لبعض المبادئ التي تحوز رضاهم[7]. والملفت للانتباه في هذا التعريف هو مرونته، إذ أنه بإمكانه أن يضم تنظيمات أخرى غير سياسية مثل النقابات والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني..وهي لا تهدف للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها عكس الأحزاب السياسية التي يعتبر الوصول إلى السلطة أهم أهدافها، خاصة في وقتنا الحاضر، بل قل ما نجد حزبا سياسيا يسعى لتحقيق المصلحة العامة، بل يسعى في الحقيقة لتحقيق مصلحة أعضائه ومنتسبيه أو ما يمثل من أفراد أو طبقات...

أما **ب، كونسطة** **B Constant**(*)فيركز على الجانب الإيديولوجي في تعريفه للحزب، لذلك فالحزب السياسي حسب رأيه يكمن في اجتماع عدد من الناس يعتنقون العقيدة السياسية نفسها[8]، وهذا التعريف غير شامل لاقتصاره على عنصر واحد من جملة العناصر التي تدخل في تشكيل وعمل الحزب السياسي..

أما **دان نيمو** **Dan NIMMO**(**) فيقر بان الحزب السياسي هو ذلك الائتلاف المستقر والدائم ذو المصالح المتصارعة باستمرار، منظم لتعبئة الدعم في الانتخابات التنافسية لأجل السيطرة على سياسة الدولة. ويعتبر هذا التعريف بمثابة وصف واقعي لحال ونشاط الأحزاب السياسية الحالية لا سيما

في الحياة السياسية الأمريكية والدول الأوروبية، وأن هذا التعريف يحمل في طياته مجموعة من المبادئ أو العناصر التي يتصف بها الحزب مثل الائتلاف والمصالح والتعبئة والمنافسة في الانتخابات وأخيرا السيطرة على الحياة السياسية أو السلطة والحكم وهي بلا شك أسمى أهداف الحزب الحديث.

أما **كلسن H. Kelsen** القانوني المعروف، يقترح من جانبه التعريف التالي: "الأحزاب السياسية هي تكوينات تجمع عدد من الناس من نفس الرأي لتحقيق تحالف حقيقي وسيطرة على إدارة الشؤون العامة". هذا التعريف ينطبق على ما قبله " تحالف، سيطرة وحقيقة" وهذا ما تريد الأحزاب حقيقة الحصول إليه داخل الحياة السياسية. وبالرغم من هذا هناك من يجد في هذا التعريف نقصا ولا يعبر عن مضمون الحزب السياسي في الوقت الحاضر.

أما تعاريف الأحزاب السياسية من جانب الفقهاء العرب فجاءت كثيرة ومتنوعة، فهذا **سليمان الطماوي** يرى بأن الحزب :" هو جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين"[(9)]، أما **السيد هيكل** فيعرف الحزب على أنه مجموعة من الأفراد يتحدون في التنظيم بغرض تحقيق أهداف معينة عن طريق استعمال حقوقهم السياسية، أما عند **ماجد الحلو** فالحزب السياسي هو جماعة منظمة من المواطنين تسعى بالطرق المشروعة إلى الوصول إلى مقاعد الحكم والدفاع عمن يتربع عليها...وحاول **سمير عبد الرحمن الشمري** في مفهومه للحزب الجمع بين العديد من خصائص الحزب السياسي وبالتالي اقترب من التوفيق بين التعاريف السابقة، فالحزب كما عرفه هو:" جماعة اجتماعية تطوعية واعية ومنظمه ومتميزة من حيث الوعي السياسي والسلوك الاجتماعي المنظم ومن حيث الطموحات والآمال المستقبلية ولها غايات قريبة

وبعيدة تهدف هذه الجماعة إلى الاستيلاء على السلطة (إذا كانت في المعارضة وإلى تغير سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي وحياتي يتساوى مع قناعتها واتجاهاتها). والحزب يمثل شريحة اجتماعية في المجتمع أو كتل اجتماعية متناغمة ويدافع عن مصالح الكتل الاجتماعية التي يمثلها ويجاهد من أجل انتصار أهدافه وغاياته التي يصبو إليها وكل حزب من الأحزاب السياسية له مبادئ تنظيمية وفكرية واجتماعية وله قوانينه الداخلية يحتكم إليها (النظام الداخلي) وله برنامج محدد يبسط فيه هويته الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية" [10].

وبشكل عام، فالحزب السياسي يمكن أن يعرف بأنه مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها وتحقيق برنامجه، ومنه نستطيع القول أن الحزب السياسي اليوم موجود في معظم، إن لم نقل كل، الأنظمة السياسية في مختلف أنحاء العالم بغض النظر عن طبيعة هذا النظام دكتاتوري أو ديمقراطي.

الأحزاب السياسية أصبحت في عصرنا هذا الشغل الشاغل لكل نظام سياسي لما تكتسيه من أهمية في حياة هذه الأنظمة والدول على حد السواء، وبالرغم من هذا فقد عجز فقهاء القانون وعلماء السياسية عن إيجاد أو الاتفاق على تعريف واحد أو مفهوم واضح لهذه الأحزاب، ومع هذا فقد اتفقوا كلهم على جملة من الخصائص التي تميز الأحزاب.

إن استحالة إيجاد مفهوم أو تعريف للحزب السياسي جامع مانع صالح لكل زمان ومكان يعود بالدرجة الأولى لاختلاف هذه الأحزاب في حد ذاتها، وكذلك اختلاف الظروف والبيئة التي تمارس وتنشأ فيها. ولا نستغرب في هذا الأمر إذا عرفنا بأن الفقيه الفرنسي **موريس دوفرجيهMaurice Duverger** [*] نفسه، والذي يعتبر بحق صاحب الصدارة وكمرجع أساسي من خلال كتابه الشهير

حول الأحزاب السياسية، حيث تناول فيه وبصورة شاملة كل الموضوعات المتعلقة بالظاهرة الحزبية، والملفت للانتباه أنه في هذا المرجع، وبالرغم من انتقاده للمفاهيم السابقة، نتيجة قصورها حسبه في تحديد الهوية الحزبية، فإنه لم يهتم بقصد أو بدون قصد بتقديم مفهوم واضح ومحدد للحزب السياسي.

وإذا كانت الحضارات الشرقية والغربية بدولها وأنظمتها السياسية وحتى القرن التاسع عشر لم تعرف الأحزاب السياسية، فإن الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي عرف الحزبية والتحزب منذ القرن السابع ميلادي، والملفت للانتباه حقا هو إهمال دراسة الأحزاب السياسية في الإسلام من طرف المفكرين الغربيين، حين تناولهم نشأة الأحزاب السياسية، فهل هذا إهمالا فقط أي عن غير قصد، أم عن قصد؟؟ لأن الأحزاب – الفرق- الجماعات- في التاريخ الإسلامي هي أحزابا بأتم معنى الكلمة، أو على الأقل ينطبق عليها التعريف المعاصر للحزب السياسي، باحتوائها على عنصرين على الأقل وهما: التنظيم والمشاركة أو الوصول إلى السلطة، وهذين العنصرين هما ما يميز الحزب السياسي عن غيرها من الجماعات الأخرى سواء كانت جماعات الضغط أو جماعات المصلحة. فكيف نشأت الأحزاب السياسية في الإسلام؟

ورد لفظ "حزب" في القرآن الكريم في العديد من المواضع، وجاءت سورة كاملة تحمل اســـــــم " الأحزاب"، وقد تم تناول لفظ "الحزب" بتفسيرين مختلفين وهما " الذم" و "المدح"، فأما ما دار حول ذم لفظ حزب، حيث يعني الفرقة والتشتت والانقسام في صفوف الأمة الإسلامية، فيعلل أصحاب هذا الاتجاه ما ورد في القرآن الكريم بقوله سبحانه وتعالى: " ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله، وما زادهم إلا إيمانا وتثبيتا"[*]. ويقول تعالى:" كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق

فأخذتهم فكيف كان عقاب"(**). ويقول الله تعالى:" جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب، كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد، وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب" ويقول تعالى:" وقال الذي آمن يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب"(***). وقوله تعالى: " إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شئ إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون"(****). وقوله تعالى:" والذين أتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل الله إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه قل إنما أمرت أن اعبد الله ولا أشرك به إليه أدعوا وإليه مئاب"(*****). ويقول تعالى:" فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم"(******). وقوله تعالى:" فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون"(*******)، وغيرها من الآيات التي ورد فيها لفظ الحزب بهذا المعنى.

أما في الأحاديث النبوية فقد ورد ذكر لفظ حزب بمعنى الذم في مواضيع كثيرة منها: فعن عبد الله بن أبي أوفي قال:" دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الأحزاب، فقال:" اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، أهزم الأحزاب، اللهم أهزمهم وزلزلهم" . وعن إسماعيل مره يعقوب بن أوس، عن رجل من أصحاب النبي (ص)، قال خطب رسول الله(ص)، فقال:" لا إله إلا الله وحده، صدق وعده، ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده". ويقول أنصار هذا الاتجاه أن المجتمع الإنساني قبل الإسلام كان يقوم على عدة روابط مثل الجنس أو القبيلة أو العنصر، ولما جاء الإسلام رد الإنسان إلى الحقيقة الكبرى، التي تربط الجنس البشري كله بخالقه، وترفض مبدأ التفرقة العنصرية، وتجعل من أصل العقيدة الإيمانية الأساس والمرتكز الذي يقوم عليه المجتمع الإنساني[11]. وكبديل للنظام الحزبي وضع الإسلام مبدأ الشورى

بقوله تعالى:" والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"(*).

بالمقابل هناك المؤيدون للاتجاه الحزبي، فيدللون على أن لفظ "حزب" ورد بدلالة تفيد المدح، ويستدلون على ذلك بما ورد في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى:" ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون"(**)، ويقول سبحانه وتعالى:" ...ويدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون"(***)، فحسب هؤلاء فإن لفظ "حزب" ليس مرفوضا في القرآن الكريم بإطلاق، لأن لفظ "حزب" لم يستعمله القرآن بدلالة الذم في جميع المواضع التي ورد فيها اللفظ، فكما ورد في القرآن الكريم "حزب الشيطان" ورد أيضا "حزب الله" [12]. ونفس الشئ بالنسبة للسنة النبوية، لان لفظ الحزب لم يرد بدلالة الذم فقط، ولكن أيضا بدلالة المدح، فقد كان يطلق على المؤمنين " حزب محمد" وكانوا يسمونه مع أصحابه حزبا، وقد أطلق اللفظ على أمهات المؤمنين زوجات الرسول (ص) لقول عائشة رضي الله عنها أن نساء رسول الله (ص) كن حزبين... بمعنى جماعتين[13].

ويقول المعارضون للفظ" حزب" أن التاريخ الإسلامي الأول شهد أعظم تطبيق للديمقراطية(*)، حيث قامت المعارضة الفردية بدور فعال في مراقبة الحكام، ونقد أعمالهم، وعلى هذا الأساس يرفضون وجود الأحزاب في المجتمعات الإسلامية والاكتفاء بالمعارضة الفردية، أما المؤيدون للأحزاب السياسية فيقولون أنه لا وجه للقياس بين المعارضة في زمن الخلفاء الراشدين والمعارضة في الزمن المعاصر، حيث انه من الصعوبة بما كان الاكتفاء بالمعارضة الفردية في المجتمعات المعاصرة نتيجة تعقيدها وتشعبها لذا فمن

الواجب قيام مؤسسات متخصصة تقوم بهذه العملية ومن ضمنها الأحزاب السياسية أو التعددية الحزبية[14].

الأكيد أن لفظ الحزب ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة بمفهومين متناقضين تماما، فورد اللفظ محمودا إذا كان من وراءه الخير، وجاء اللفظ مذموما إذا كان من وراءه الشر.

ويقول الرسول (ص) :" افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة"، ويقول عليه الصلاة والسلام في وصية أخرى:" أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجد، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة" [15]، هذا يعنى أن الأمة الإسلامية أمة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم بدورها ستتفرق إلى شيع وأحزاب، إنه لا ينطق على الهوى، إنه وحي يوحى، وفعلا سنرى فيما يلي الفرقة والفرق والجماعات ...إنها الأحزاب السياسية في الأمة الإسلامية ببساطة؟

عرف التاريخ الإسلامي عدة تطورات واتجاهات فكرية منها العقائدية ومنها السياسية، والأحزاب السياسية جزء من هذا التطور، لذا سنسلط الضوء على هذا الجانب من خلال الدراسة التاريخية لظهور الأحزاب السياسية وتطورها، خاصة وأن العديد من الأحزاب السياسية الإسلامية دخلت معترك السياسية وأصبحت تشارك في الحياة السياسية أو أنها جزء من النظام السياسي، وقد اعتمدت تسمية الحزب هنا نتيجة توفر هذه الأحزاب على أهم عناصر الحزب بالمفهوم الحالي وحتى الغربي، واقصد التنظيم والالتفاف حول رأي أو فكرة ــ الإيديولوجية- والعامل الثاني هو السعي للوصول إلى

السلطة أو المشاركة فيها، وسنرى من خلال هذه الدراسة أن - الفرق والجماعات والطوائف الإسلامية – كانت في الحقيقة أحزابا سياسية.

الحزب معناه الطائفة، حيث جاء في لسان العرب لابن منظور، الحزب بمعنى الطائفة أو الجماعة من الناس... والأحزاب جمع من تألبوا وتظاهروا على حرب الرسول صلى الله عليه وسلم، فكانت غزوة الأحزاب(*)، وهي من المعارك التي خاضها الرسول صلي الله عليه وسلم، وتسمى كذلك غزوة الخندق أو غزوة الأحزاب التي وقعت كما هو معروف في شهر شوال من السنة الخامسة للهجري، حيث تم فيها تحزب الأحزاب لقتال المسلمين، وهو نفر من اليهود ممثلين في نفر من بني النضير ونفر من بني وائل فقدموا على قريش مكة فدعوهم إلى حزب رسول الله صلى الله عليه وسلم...حيث تمت اتفاقية عسكرية كانت قريش واليهود وغطفان من أهم أعضائها واتفقوا على شروط منها تكوين جيش الاتحاد –الأحزاب- أو جيش الحلفاء بالمفهوم المعاصر مثله 6 آلاف مقاتل من غطفان...[16].

أحزاب الرجل جنده وأصحابه ...أما كلمة سياسي فهي مأخوذة من كلمة سياسة، والسياسة معناها القيام بتسيير وإدارة شؤون الرعية، واستخدم العرب لفظ السياسة بمعنى الإرشاد والهداية والتدبير، وتشتمل دراسة السياسة أو علم السياسة نظام الدولة وقوانينها وأنواع الحكم والحكومات وطريقة الحكم وغيرها، لذا توصف الجماعة بأنها سياسية إذا كان هدفها الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها، وبالتالي فإضافة وصف سياسي للحزب ضروري حتى نتفادى أي خلل مع الجماعات الأخرى غير السياسية.

بدأ الخلاف والصراع السياسي على من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم بمجرد وفاته، حيث أن الرسول (ص) لم يحدد الصورة التي ينبغي أن يرسمها المسلمون في نظام الحكم مما تسبب في ظهور تيارات تطورت

بسرعة وتتشكل في صورة مذاهب وفرق وجماعات وأحزاب... وبمقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ومبايعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، اشتد الخلاف بين أنصار علي وأنصار معاوية إلى أن تمت واقعة التحكيم[*]، فلا يرضى بها جماعة من أنصار على فيخرجون عليه ويكونون حزبا جديدا يعرف بالخوارج، وقد تسارعت الأحداث التي تلت مقتل عثمان ومبايعة علي وواقعة التحكيم وبعدها ولاية معاوية...هذه الأحداث أظهرت لنا فيما بعد حزبين متعارضين، احدهما يمثل أنصار علي وهم الشيعة والآخر يمثل الخوارج، وبينهم تيار آخر وسط وهم المعتدلون وهو ما اصطلح عليه الفقهاء والمؤرخون بأهل السنة والجماعة. كما عرفت الأمة الإسلامية أحزابا وفرقا ذات اتجاهات سياسية متعددة كان على إثرها ظهور الانفصال في الشرق والغرب وقيام النظم السياسية المؤقتة في الأندلس والمغرب الأقصى والشام وتونس وخرسان...بالإضافة إلى ظهور فرق دينية سياسية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر منها الوهابية في شبه الجزيرة العربية والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان ...[17].

يرجع أصل نشأة الأحزاب السياسية في الإسلام إلى مبدأ واحد: وهو سياسي وديني في نفس الوقت، وهو مسألة الإمامة أو الخلافة، أو بعبارة أخرى حول المبدأ الذي يستند إليه السلطان أو الحاكم السياسي في تولى الحكم والملك، ومنه سنقوم بدراسة هذه الأحزاب والفرق لنبين أهم الأسس والمبادئ التي قامت عليها.

الشيعـــــة:

الشيعة يقصد بها أتباع الرجل وأنصاره، وجمعها شيع، وأصل الشيعة الفرقة من الناس، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث، وقد غلب هذا الاسم على من يتوالى عليا وأهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين، وأكبر فرق الشيع وأهمها الجعفرية الإمامية الإثنى عشرية، وهي التي تحدد مفهوم مفردة " الخلفاء" الواردة في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، كما جاء في كل صحاح أهل السنة: " الخلفاء من بعدي اثنا عشر، كلهم من قريش" وتعينهم بأنهم:

1. الإمام علي بن أبي طالب
2. الإمام الحسن بن علي
3. الإمام الحسين بن علي
4. الإمام علي بن الحسين " زين العابدين"
5. الإمام محمد بن علي " الباقر"
6. الإمام جعفر بن محمد " الصادق"
7. الإمام موسى بن جعفر " الكاظم"
8. الإمام علي بن موسى " الرضا"
9. الإمام محمد بن علي " الجواد"
10. الإمام علي بن محمد " الهادي"
11. الإمام الحسن بن علي " العسكري"
12. الإمام محمد بن الحسن " المهدي المنتظر"

وتقول الشيعة بأن هؤلاء الأئمة معصومين من الكبائر والصغائر[18]، والشيعة كتنظيم سياسي ديني هي أقدم الأحزاب – السياسية – في الإسلام حيث تعود نشأتها إلى ذلك الفريق من الصحابة الذي رأى أن علي بن أبي

طالب هو أحق الناس بخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا لعدة معطيات منها القرابة وحسن البلاء والكفاية ثم وصاية الرسول (ص) له بالخلافة من خلال حديث الغدير الذي قال فيه الرسول (ص) : " إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه" [19]، وبالرغم من هذا فإنه بايع الخلفاء الراشدين الثلاثة نزولا عند إرادة المسلمين، وكان مستشارا لهم يرجعون إليه في أمور الدولة. لكن فكرة العقيدة الشيعية قويت عند خلافة عثمان ورأى الأمويون أنهم استعادوا مجدهم، وبمقتل عثمان أصبحت حزبا معارضا ورافضا للحكومة.. وينكر الشيعة على جماهير الأمة الإسلامية حقهم في اختيار إمامهم أو حاكمهم، لان الإمامة كما يرون ليست من المصالح العامة، إذ هي كما يتصورونها ركن من أركان الدين وأن النبي ملزم بتعيين الإمام للناس، وعلى هذا فإن أساس التشيع يدور حول من يكون خليفة الرسول (ص)، حيث أن علي بن أبي طالب أحق بخلافته ثم دويه من بعده وراثيا...وبالتالي فإن الحكومة الإسلامية لا يجب أن تخرج من بين العلويين، وهذا الرأي يخالف رأي الأمويين الذين حسروها في أسرتهم استمرارا لخلافة عثمان، في حين أن باقي الأطياف اختلفوا لمن تسند، فمنهم من رأى أنها تسند لقريش عامة، ومنهم من جعلها حقا لكل فرد مسلم كفء وغيرها..[20].

يقول العلامة ابن خلدون في "المقدمة" :" أعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم، ومذهبهم جميعا متفقين عليه في أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بل هي ركن

الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر، وأن عليا رضي الله عنه هو الخليفة المختار من النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه أفضل الصحابة رضوان الله عليهم" [21].

وترى الشيعة من جهة أخرى بأن الرسول (ص) قد اختار خليفته وهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كما رأينا آنفا من خلال حديث الغدير، والأكثر من هذا أن الرسول (ص) عندما أدركه الموت أراد أن يترك كتابا وكان أبو بكر وعمر من الصحابة من حوله وهو في فراشه يتضور ألما وقواه تتلاشى وإذا به يقول لمن حوله :" آتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده" فقال عمر :" إن رسول الله قد غلبه الوجع" وقال آخرون :" بل أعطوا رسول الله يكتب"، وقد أدرك علي أن ابن الخطاب وغيره قدروا أن النبي سيوصي لعلي بالخلافة من بعده وهذا ما ليس لهم فيه رغبة ولا إرب وكان علي شبه واثقا من أن إرادة النبي لن تحترم ولن تصان في حال كتابة الوصية لأن من الصحابة لن يرضى أن تؤول الخلافة إلى هاشم وبصورة خاصة إلى علي[22] ...

بل هناك من يرى بأن الشيعة قد تأثروا ببعض المفاهيم السياسية التي كانت سائدة عند الفرس واليهود، وإن كان تأثرهم بالفرس عند بعض العلماء أكثر وضوحا خاصة ما اتصل بالنظام الملكي وتقديسه واعتبار طاعة الحاكم واجبة لأن في طاعته طاعة الله[*]، بينما يرى بعض العلماء الأوروبيين أن الشيعة أخذت من اليهودية أكثر مما أخذت من الفارسية مستدلين بذلك على أن عبد الله بن سبأ هو أول من اظهر الدعوة إلى تقديس علي وكان يهوديا؟؟

والشيعة أنفسهم ينقسمون إلى عدة فرق تختلف فيما بينها رأيا وفكرا، فهناك السبئية والغرابية والزيدية والكيسانية والإمامية والإثنى عشرية

والإمامية الإسماعيلية والحاكمية والدروز والنصيرية، وسنحاول تعريف بعضا من هذه الفرق أو الأحزاب، وقبلها نؤكد على أن نية الوصول إلى السلطة أو الحكم والالتفاف حول الرأي هي من أهم العوامل التي جعلت من الفرقة الأولى أو الحزب الأول المعارض – الشيعة – أن ينقسم على نفسه إلى أحزاب أو تيارات عدة.

فأما **السبئية والكيسانية والغرابية** فقد غالوا في تقديم علي وأبنائه حتى أخرجتهم تلك المغالاة من الإسلام. فالسبئية كانت تزعم بألوهية علي وبرجعة الرسول (ص) إلى الحياة الدنيا وان عليا لم يقتل بل صعدا إلى السماء، والغرابية التي زعمت أن الرسالة كانت موجهة من الله إلى علي ولكن خطأ جبريل هو الذي أوصلها إلى محمد (ص) وبذلك يرى البعض أن تسميتها بالغرابية نسبة إلى غرابة تفكيرهم، ولكن في الواقع ترجع تسميتهم إلى ما قالوه من تشابه بين النبي (ص) وعلي إلى درجة تشابه الغراب بالغراب؟؟

أما الكيسانية فقد اعتقدوا بعصمة الإمام لأنه مقدس، وبالتالي ففي طاعته طاعة الله، والأئمة معصومون من الخطأ. وأما **الإمامية والزيدية** فقد اعتدلوا في تقدير وتقييم علي، فنجد الإمامية من أكثر المذاهب الموجودة في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا، خاصة في إيران والعراق وباكستان، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى الإمام، الذين ركزوا كل اهتماماتهم عليه، وهم يرون بأن الأئمة تعرف بالتعيين وليس بالوصف، حيث أن النبي (ص) عين علي وهو الذي عين من بعده أوصياؤه الحسن ثم الحسين.. ويقولون بأن معرفة الإمام وتعيينه أصل من أصول الأيمان، لذلك فهم يعتقدون أن أبا بكر وعمر مغتصبان لأن الرسول (ص) عين علي بالاسم[23].

ومن جهتها تفرعت الإمامية إلى حوالي 70 فرقة أشهرها الإثنى عشرية والإسماعيلية. فالإثنى عشرية والتي لا تزال موجودة في إيران والعراق،

فإنهم يجعلون الإمام من الإثنى عشر إماما ويبدأون من الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه إلى الإمام الثاني عشر وهو محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي المنتظر الذي اختفى سنة 878م/206 هـ وسيعود في آخر الزمان حسب اعتقادهم فيملأ الأرض عدلا بعدما يسود فيها الظلم والفساد ...

وفي نظر الإمامية، فالإمام يوحى إليه، والإيمان بالإمام جزء من الإيمان بشكل عام، وهذا نوع من التقديس، وهو فوق الناس في طبيعته وتصرفاته وهو مشرع ومنفذ ولا يسأل عما يفعل وله سلطات مطلقة...

ونجد داخل هذه الفرقة أو الحزب، تفرع آخر لفرقة أخرى وهي الإمامية **الإسماعيلية** التي ترى أن انتقال الإمامية من جعفر الصادق ليس لابنه موسى الكاظم كما تزعم الإمامية الإثنى عشرية، ولكن إلى ابنه إسماعيل، ولهذا سميت بالإسماعيلية نسبة إليه..كما ظهرت فرقة أخرى سميت **بالباطنية** أو الباطنيين الذين يرون أن الناس يعلمون علم الظاهر والإمام عنده علم الباطن. وأما **الزيدية** فقد اتسمت بالاعتدال واعتبرت الأئمة كسائر الناس، لكنهم أفضل بعد الرسول (ص)، والإمام عندهم غير معصوم، وزعيمهم هو زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وإليه ينتسبون. والزيديون هم أقرب فرق الشيعة إلى السنة لاعتدالهم وعدم مغالاتهم في تقدير علي وبنيه، ويجيزون إمامة المفضول (أبو بكر وعمر) مع وجود الفاضل إذا اتفقت على ذلك كلمة المسلمين، ولا يزال للزيدية أنصار في اليمن إلى الآن[24].

القرامطة: نسبة إلى حمدان قرمط (من رجال الدعوة الإسماعيلية- الباطنية) الذي ظهر في القرن التاسع الميلادي جنوب العراق، استطاع أن يجمع التأييد واتخذت حركتهم شكل منظمة سرية ذات طابع اشتراكي بالمفهوم العصري، حيث قام القرامطة بتفسير القرآن تفسيرا رمزيا يتكيف مع مقتضيات كل الأديان والأجناس، وقاموا بعدة غزوات في البصرة وأقاموا دولة قرمطية ..وبدأوا في تنظيم الغارات حتى قطعوا طريق الحج وخربوا سوريا واحتلوا

مكة سنة 930م وزرعوا الرعب في أنحاء العالم الإسلامي وهددوا الخلافة، فما كان من الفاطميين إلا أن تعقبوهم وقضوا عليهم وعلى حركتهم[25]، وهذه الحركة هي حركة إصلاحية قامت على أسس دينية واجتماعية وسياسية في مرحلة مليئة بالقلق والاضطراب والانحدار السياسي والاجتماعي في جو مشبع بالظلم والاستبداد والإرهاب، يسيطر عليه التعصب الديني المقيت والانتقام السياسي الفظيع، وهناك من يري أن هذه الحركة أرادت تجسيد أو تحقيق أحلام المقهورين والمعوزين في الدولة أو الخلافة العباسية التي سادها الفوضى والبلبلة وانتشرت فيها الفتن والحروب خاصة في العهد الثاني منها...وقد لاقت الدعوة القرمطية رواجا في أوساط الفلاحين والعمال والصناع، لنظامها المالي المتقن، الذي أوجب أن تجمع الأموال في موضع واحد، وأن يكون الجميع في أسرة واحدة...[26]، أليس هذا نوع من الأحزاب الثورية التي تهدف للوصول إلى السلطة عن طرق الثورة أو القوة؟

الفاطميون: قبل التطرق لتنظيم وهدف هذه الفرقة، علينا أولا معرفة من يسمون أنفسهم بالفاطميين، وهم أبناء السيدة فاطمة الزهراء، لكن في تاريخ الدول يطلق هذا الاسم على أبناء إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق (السادس في الإمامية الجعفرية الإثنتى عشرية)، ويسمون من أجل هذا بالإسماعيلية، وقد كان أبناء فاطمة الزهراء يعرفون أحيانا باسم آل البيت فلما استأثر العباسيون بالخلافة غلب عليهم اسم العلويين، وجاء الفاطميون ففضلوا الانتماء إلى الزهراء لأنهم يقيمون حقهم في الخلافة على أنهم أسباط النبي عليه الصلاة والسلام، وأنهم أبناء الوصي علي بن أبي طالب، ولكن العباسيين ينازعونهم دعوى الوصاية ويمكرونها ويقولون أن الانتساب إلى النبي من جانب عمه العباس اقرب من جانب علي ابن عمه أبي طالب، ومن أجل هذا

يسمى الفاطميون بهذا الاسم لأن بنوة الزهراء نسب لا يدعيه العباسيون. أما تغليب الاسماعيليين عليهم فمرجعه انتماؤهم إلى إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق، وقولهم أنه هم الإمام بعد أبيه، وبهذا الاسم يتميزون من أبناء السيدة فاطمة الآخرين، وهم ذرية موسى الكاظم (السابع في الإمامية الجعفرية الإثنى عشرية) وهو الأحق بالإمامة في مذهب الإمامية الإثنى عشرية وقد كان الإمام جعفر الصادق وصى الإمامة لابنه الأكبر إسماعيل ثم نحاه عنها ووصى بها لابنه موسى الكاظم، وقيل في أسباب التنحية أنها تعود إلى أن إسماعيل كان يشرب الخمر وقيل كذلك أن إسماعيل مات في حياة أبيه فانتقلت ولاية العهد إلي أخيه...[27].

من حيث الأحداث السياسية، خضع الشرق الأدنى الإسلامي في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي لثلاث قوى رئيسية، أولها الخلافة العباسية في بغداد، وثانيها الدولة الفاطمية في مصر، وثالثها مسيحية تمثلت في الإمبراطورية البيزنطية.

فيما يخص القوة الإسلامية الفاطمية في مصر والتي كان لها اثر كبير بخصوص الصراع على زعامة العالم الإسلامي من الناحية الدينية، حيث استولوا على الشام وبدأوا في دعوتهم الشيعية من هناك[28]، والمعروف أن زعيم هذا التنظيم هو أبو عبد الله الشيعي من أهل صنعاء باليمن، كسب أنصارا للدعوة الباطنية من طرف بربر شمالي أفريقيا، وخاصة قبيلة كتامة[*]، وكان قد تعرف على بعض الأفراد في موسم الحج وذهب معهم إلى تونس، حيث حرك فضول الأهالي بإعلانه عن قرب ظهور المهدي المنتظر، فالتف حوله الجميع ومهدوا له كل السبل لإعلانه إماما للمسلمين بصفته من نسل علي وفاطمة بنت الرسول (ص)، واستخدم الفاطميون الدعوة الإسماعيلية لتحقيق مآربهم السياسية، وعرفت دعوتهم عدة تشعبات جديدة منها:

1ــ الدروز الموحدون: نسبة إلى محمد بن إسماعيل الدرزي، فارسي الأصل من دعاة الباطنية، يقدس الحاكم، قتل من طرف إتباعه سنة 1019م، بلبنان ولكن أتباعه بقوا موحدين موالين للحاكم.

2ــ الحشاشون: مؤسس هذا التنظيم هو الحسن الصباح الفارسي، اعتمد على المبادئ الإسماعيلية في دعوته ولكنه تخطاها فيما بعد حيث أقر بعدم الحاجة للأنبياء...ووضع نفسه على أعلى قمة هرم تنظيمه بصفته "داعي الدعاة" وقاعدة الهرم الفدائيون الذين كان كبير الدعاة يخدرهم بالحشيش، ثم يأمرهم بتنفيذ أعمال الاغتيال، وهم تحت تأثير المخدر لا يعون ولا يدرون ما يفعلون، ومن هنا بالطبع جاءت تسمية الفرقة بالحشاشين. انهارت دولتهم في بلاد فارس عندما هاجمهم المغول[29]. لكن هناك العديد من الروايات حول هذه الفرقة الثورية في تاريخ الإسلام سواء من حيث الاسم أو من حيث النشاط، فالعديد من الدراسات خاصة الغربية تطلق على هذه الفرقة اسم Assassin أي الاغتيال وأن الحشاش هو الذي يقتل الآخرين مقابل أجر، كما أعطيت لهذه الفرقة بعض الأوصاف، فهم جنس معين من العرب يوجدون عند تخوم دمشق وأنطاكية وحلب يعيشون في الجبال يسمون أنفسهم بالحشاشين، ويعرفون في الرومانية بسادة الجبل، هذه السلالة من الرجال يعيش أفرادها بلا قانون وهم يأكلون لحم الخنزير ويأتون المحارم... ولهم سيد يلقى اشد الرعب في قلوب كل الأمراء العرب والحكام المسيحيون، لأن من عادته أن يقتلهم بطريقة تدعو للدهشة، وله قوة تأثير سحرية، وهذا السيد يسمى " الأكبر" وهو الأفضل الذي يستحق الرئاسة وليس بحق الوراثة، وعدد أفراد هذه الفرقة حوالي 60 ألفا، ينفذون أوامر الرئيس بدون تردد، بل بحماسة بالغة[30]، ويبقى أصل التسمية فيه أخد ورد.

النصيرية: نسبة إلى أبي شعيب محمد بن نصير النميري عاش في القرن الثالث الهجري حوالي 280هـ، عاصر ثلاثة من الأئمة الإثنى عشر (الأواخر أي من العاشر إلى الثاني عشر) وهم علي الهادي ـ 214-254 هـ، والحسن العسكري (230-260هـ) ومحمد المنتظر – المهدي- (255هـ-؟)[31] وهي إحدى الفرق الإسماعيلية، ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع ميلادي، يقدسون علي وقالوا أن صفات الألوهية تجسدت فيه...وقد تبرأ منهم الإمام الحسن العسكري قائلا:" إني أبرأ إلى الله من ابن نصير النميري، وابن بابا القمي، فأبرأ منهم، وإني محذرك وجميع موالي، ومخبرك أني ألعنهما ـ عليهما لعنة الله ـ فتانين مؤذيين، آذاهما الله وأرسلهم في اللعنة..." [32]، كما أن ابن نصير هذا ادعى النبوة والرسالة. ولهذه الطائفة وجود في شمال وجنوب سوريا وإيران وتركستان الروسية وكردستان، والنصيرية هو الاسم الديني والتاريخي لهذه الفرقة، كما أن لهم أسماء محلية مثل التختجية " الحطابون" في غربي الأناضول والعلويين في سوريا...

نستنتج مما سبق أن الشيعة حزب سياسي بأتم معنى الكلمة وبالمفهوم الحديث، حيث تأسس هذا الحزب – الفرقة – على أساس محاولة إقامة حكومة في البيت الهاشمي، ثم انقسموا فرقتين، فرقة مع العلويين وأخرى مع العباسيين، وقام العلويين بمعارضة العباسيين، وإن كانت ثورتهم تقوم دائما باسم علي وبنيه، وكل فرقة تدعي أنها أقرب إلى الرسول (ص). فالعباسيون يرجعون إلى العباس عم النبي والعلويون ينسبون إلى علي ابن عم النبي، والعم أقرب من ابن العم.

الخوارج:

نشأت هذه الحركة عند مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولم تكن هذه الحركة سرية، بل دعت إلى تعاليمها علانية وفي وضح

النهار، ووقف أتباع هذه الحركة سندا قويا لعلي ابن أبي طالب في تولي الخلافة، لكنهم خرجوا عليه بعد ذلك حينما رضي بمهادنة خصومه ، وقبل فكرة التحكيم، وهناك اتخذت حركة الخوارج صبغتها السياسية[33] .

ويعود أصل تسمية الخوارج عقب معركة صفين[*] سنة 37 هـ/657م حيث أنكروا واقعة التحكيم التي تمت بين موسى الأشعري ممثلا لعلي بن أبي طالب وعمر بن العاص ممثلا لمعاوية بن أبي سفيان، حيث ناد الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رافضين التحكيم، لأنه حسب اعتقادهم : " أنه لا حكم إلا لله" فرد عليهم علي بقوله المشهور: " كلمة حق يراد منها باطل "، وفي عهد مروان بن الحكم[*] بدأت رياح الفرقة تعصف بالخوارج فانقسموا بذلك إلى فئات وفرق منها المحكمة والحرورية والشراة...[34].

وأما سبب تسميتهم بالخوارج فهو لخروجهم على علي بن أبي طالب بعد واقعة التحكيم، معتمدين على الآية الكريمة من سورة النساء " ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله" [**]، وأما تسميتهم بالمحكمة فيرجع لقولهم الشهير " لا حكم إلا لله"، وتسميتهم بالحرورية نسبة إلى حروراء وهي أول بلدة خرجوا إليها بعد تمردهم وتقع بالقرب من الكوفة (العراق)، ثم سميوا بالشراة لأنهم شروا أنسفهم ابتغاء مرضاة الله حسب ما نصت عليه الآية الكريمة من سورة البقرة :" ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله"[***].

من الناحية السياسية، يعتبر مذهب الخوارج مذهبا سياسيا نظرا للمبادئ التي قامت عليها هذه الفرقة وبالتالي فتسميتها بالحزب كان أكثر استعمالا عند أغلب الفقهاء.

إن الخوارج – بطبيعته – الحزبية السياسية الدستورية اعتنقت مجموعة من المبادئ تدور مجملها حول نظام الحكم (الخلافة والحكم) وهي ترى أن

الخلافة حق لكل مسلم كفء، بشرط توفره على الصفات والسمات التي تؤهله إلى ذلك، ومن هذه الصفات: العدل والعلم والزهد ولا يشترط في الخليفة (الحاكم) الجنس العربي، أو النسب القريشي، أو من بني أمية أو من بيت الرسول صلى الله عليه وسلم، أو آل البيت كما طالبت به الشيعة...ولهذا نستنتج أنهم يدعون إلى المساواة الإسلامية التي تمثلها الآية الكريمة: " إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وأن اختيار الخليفة يجب أن يتم بانتخاب حر نزيه يقوم به جميع المسلمين، وأن فترة الخلافة ليست محددة بمدة زمنية، أي أن الخليفة يستمر في حكمه ما دام قائما بالعدل منبعا للشرع، وإذا حاد وجب عزله وإلا قوتل..كما يرى الخوارج أنه لا حاجة إلى الإمام إذا أمكن للناس أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن التناصف لا يتم إلا بالإمام يحملهم على الحق فانتخبوه فهو جائز، ومن جهة أخرى أقر الخوارج بصحة البيعة لأبي بكر وعمر وصحة خلافة عثمان في السنوات الأولى من حكمه، وأقروا كذلك بخلافة علي قبل التحكيم، وعلى العموم فهناك من يرى بأن الخوارج من الناحية السياسية أسسوا لجمهورية عربية ديمقراطية، وذلك لمناداتهم بأن الخلافة حق لكل عربي، لكنهم استغنوا عن العروبة لانضمام الكثير من الأعاجم لهم، ونادوا بذلك بأن الخلافة حقا لكل عالم عادل، وهذه المبادئ الجديدة أسست لجمهورية إسلامية ديمقراطية ..[35].

الخوارج هي فرقة إسلامية، ظهرت في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، نتيجة الخلافات السياسية التي بدأت في عهده. تتصف هذه الفرقة بأنها أشد الفرق دفاعا عن مذهبها وتعصبا لآرائها، كانوا يدعون بالبراءة والرفض للخليفة عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، والحكام من بني أمية، يعتبر بعضهم الخوارج، أول من طلب الديمقراطية في الحكم، مع ضرورة محاسبة أمير المسلمين على كل صغيرة، كذلك عدم حاجة الأمة الإسلامية لخليفة زمن السلم؟

أحزاب الخوارج: عرفت الخوارج شأنها شأن بقية الفرق الإسلامية العديد من الفروع أو الأحزاب، ولكن يبقى أشهرها ما يلي:

الأزارقة: وهم اشد الخوارج بأسا، ينتسبون إلى ابن راشد نافع بن الأزرق الحنفي، وكان الأزارقة متطرفين في أفكارهم وأحكامهم ومن يخالفهم فهو مشرك، وقد كفروا علي بن أبي طالب واعتبروا قاتله عبد الرحمن بن ملجم شهيدا.

النجدات: وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي، خالفوا الأزارقة في بعض الأمور، كقتل الأطفال وحصانة أهل الذمة .. وما ميزهم هو أخذهم بمبدأ جوازية الإمامة على اعتبار وجود الإمام شرطا مصلحيا وليس وجوبيا.

الصفرية: وهم أتباع زياد بن الأصفر، تميزوا بالمسالمة والاعتدال، لم يبيحوا دماء المسلمين، ومرتكب الكبائر عندهم عاصيا وليس كافرا.

العجاردة: وهم أتباع عبد الكريم بن عجرد، يقتربون من آراء النجدات لأنهم من أصل واحد، ولا يرون استباحة الأموال ولا يقتل إلا من يقاتل.

الإباضية: هم أتباع عبد الله بن أباض التميمي، وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى أهل السنة، ولا يزالون إلى يومنا هذا يسكنون عمان واليمن والمغرب العربي(الجزائر على وجه التحديد، وفي منطقة غرداية بوسط الصحراء) وبعض أطراف شبه الجزيرة العربية، ولا يعتبرون أنفسهم خوارج بل يقولون نحن أباضية، أي مذهب، كالشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية[*]،

ويرون أن من يخالفهم من المسلمين كافر بالنعمة وليس بالعقيدة، ودماؤهم حرام، ولا يشترط في الإمام النسب القريشي بل الورع والتقوى وإذا انحرف فينبغي خلعه[36].

إن التأثير الواضح الذي طرأ على التاريخ الإسلامي منذ نشأة الخوارج والشيعة مع معركة صفين الشهيرة بين الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهة ومعاوية بن أبي سفيان، أدت إلى انهيار الدولة العربية الخالصة، وذلك من خلال المعارضة السياسية الدينية و الحوادث التي شكلت محطات مفصلية في تاريخ الإسلام من المعارك والاقتتال وحركات ثورية بهدف الانقضاض علي السلطة وانتزاع الحكم. وتباينت منهجية كل فريق حيث يرى الشيعة أن بني أمية اغتصبوا الحكم لأنفسهم ضد شرعية آل على ويؤكد علي أحقية الأمام بالخلافة وبقاءها في هذا البيت دون غيره، فيما يقف الخوارج ضد كل من شرعية الإمام المختار وضد حكم بني أمية. وعلى العموم فهناك من يرى أن الخوارج لم يكونوا بذرة فاسدة بذرها اليهودي ابن سبأ سرا، بل كانوا نبتة إسلامية حقيقية، وكانوا جادين في مسألة الخلافة، ولم يأتوا فيها بأمر غريب أو مستنكر، وإنما كانوا ظاهرين علنيين أنصارهم يتجددون باستمرار، وكانوا حزبا ثوريا صريحا لم ينشأوا عن عصبية العروبة، وإنما عن الإسلام. ومع هذا فقد تفرقوا إلي أحزاب وفرق منها: الأزارقة والصفرية والإباضية والبيهسية، وتعتبر الإباضية ألينهم وأكثرهم تمسكا بالدين ولم يكن هدفهم أن ينتصروا على جماعة المسلمين بالقوة، كما يهدف الخوارج عامة.

المعتزلـــة:

هم الجماعة الذين اعتزلوا وتركوا ميدان المعركة بين الأمويين والعلويين، ولم يخوضوا المعترك السياسي، حيث اعتزلوا الفريقين وتوجهوا إلى المساجد لتلاوة القرآن الكريم بعقولهم وقلوبهم سعيا منهم للتفقه في الدين،

وهكذا كانت المعتزلة طائفة دينية ولا دخل لها في السياسة، عكس الشيعة والخوارج والمرجئة التي ناصرت الخلافة الأموية، ولكن وبمرور الأيام خاضت هذه الطائفة ميدان السياسة حينما تكلمت في مسألة الإمامة وشروط الإمام[37]، أي أنها اهتمت بنظام الحكم، أهم موضوعات علم السياسة.

ومما جاء في فكر المعتزلة حول الإمامة، أن الإمام اختيار من الأمة والدليل على ذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، بل لم يشر القرآن الكريم إلى قصر الخلافة على أسرة أو قبيلة معينة، حيث قال تعالى:" إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[(*)]، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم:" اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"، على هذا الأساس ترى المعتزلة أن اختيار الإمام مفوضة إلى الأمة، تختار رجلا منها ينفذ فيها أحكامه سواء كان قرشيا أو من غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدالة والإيمان...

المرجئـــة:

المرجئة هم فئة من المسلمين, خالفوا رأي الخوارج في مرتكب الكبيرة. والإرجاء في اللغة : التأخير، وفي الاصطلاح تأخير العمل وإخراجه عن حقيقة الإيمان، وهم أقسام وفرق متعددة مختلفة في تحديد معنى الإيمان عدّها الأشعري في المقالات الاثنى عشر فرقة، وأشهرهم فرقتان:

الأولى مرجئة الفقهاء: وهم الذين يرون أن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالقلب، لا يزيد ولا ينقص، والأعمال الصالحة ثمرات الإيمان وشرائعه.

الثانية مرجئة المتكلمين: وهم الجهمية ومن تابعهم، حيث يقولون: الإيمان قول بلا عمل، وتقول الجهمية: الإيمان المعرفة بلا قول ولا عمل، ويقول أهل السنة: الإيمان المعرفة والقول والعمل. وهناك اختلاف حول المؤسس الحقيقي لمذهب مرجئة الفقهاء، فمنهم من يرى أن ذر بن عبد الله الهمداني: وهو

تابعي متعبد توفي في نهاية القرن الأول الهجري، وقيل أول من قال بالإرجاء حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة وتلميذ إبراهيم النخعي، وقيل أول من أنشأ القول بالإرجاء وتكلم فيه قيس الماصر وهو رجل من أهل الكوفة، وقيل سالم الأفطس .. تدعوا هذه الفرقة إلى ترك العمل والتكاسل عن الطاعات، فما ضر أحدهم - وفق مذهب المرجئة - لو ترك الفرائض ما دام إيمانه محفوظا ودينه موفورا، وهو مع ذلك بمنزلة جبريل وميكائيل، إن هذا المنطق يورث في النفس اتكالا وخمولا ويولد التفريط والتقصير في الطاعات، اتكالا على سلامة الإيمان وصحته، وقد كان الصحابة والهداة من السلف على خلاف ذلك، فقد كانوا يربطون ربطا مباشرا بين عمل الجوارح وإيمان القلب...[38].

أهل السنـــة:

إن أساس الاختلاف بين الفرق والمذاهب في تاريخ الفكر السياسي عند المسلمين يدور حول الخلافة وشروطها وحقوقها والتزاماتها، ولما كانت تمس نظام الحكم، أجاز الفقهاء تسميتها بالأحزاب السياسية بلغة العصر هذا، والأكثر من هذا فهناك من صنفت ضمن التصنيف السياسي المتعارف عليه حاليا، فمثلا يضعون الشيعة ضمن اليمين وهم أنصار الملكية الوراثية، بينما يمثلون الخوارج اليسار والذين يرون في الخلافة منصب دنيوي – نظام جمهوري- وجاء أهل السنة يمثلون الوسط فهم لا يأخذون بالملكية الوراثية ولا بالجمهورية وإنما يرون أن الخلافة منصب دنيوي ولكن لابد منه لإقامة أمور الدين والدنيا وأن اختيار الخليفة يجب أن يتم بالانتخاب(البيعة) الذي يعتبرونه أساس مشروعية وجود الحاكم. والخلافة واجبة على الأمة وحق لكل مسلم عالم عادل ثاقب النظر معروف بالاستقامة والتفقه في الدين من كتاب

وسنة، والحاكم أو الإمام عند أهل السنة لا يتمتع بحصانة أو عصمة أي أن كل فرد في الجماعة المسلمة له حقوقه وعليه واجبات والتزامات[39].

في الأخير نقول أن الفكر السياسي عند المسلمين انقسم إلى رأيين، رأي مؤيد لتعدد الأحزاب ورأي معارض، فالرأي المؤيد لتعدد الأحزاب استتند إلى المبادئ الدستورية التي يتناولها النظام الإسلامي وهي الشورى والحرية والعدالة والمساواة، وهذه المبادئ يصعب تحقيقها والحفاظ عليها إلا في نظام غير التنظيمات السياسية المختلفة، ويضمن لها الممارسة في حدود الصالح العام واحترام الشريعة الإسلامية، فمثلا الشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة هدفها تبادل الرأي بين الحاكم والمحكوم، والإسلام يقر بحرية الرأي حيث يقول الرسول (ص):" إن أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" والأحزاب السياسية هي الوسيلة التي يمكن من خلالها حمل الرأي إلى السلطة. كما أن الإسلام دين عالمي يرعى المسلمين وغير المسلمين حيث يمنح للأقليات حق التعبير عن أرائهم وممارسة نشاطاتهم الفكرية والسياسية ملتزمين في أهدافهم ووسائل عملهم احترام النظام العام بمفهومه الإسلامي.

تقوم الأحزاب السياسية بعدة وظائف منها عملية الترشيح لمختلف المناصب السياسية والإدارية والقضائية وهذا مع عدم تزكية النفس لقوله تعالى:" فلا تزكوا أنفسكم"، وقول الرسول (ص):" أنا والله لا نولى هذا العمل أحدا سأله أو حرص عليه"، والمترشح لهذه المناصب يجب أن تتوفر فيه جملة من الشروط، والموافقة عليه من طرف أهل العقد والحل وبعدها يقدم لعامة المسلمين للمبايعة.

أما الاختلاف والمعارضة فهو من سنن البشر، حيث يقول الله سبحانه وتعالي :" ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين"[**]، ويقول الرسول (ص) فى الحديث السالف الذكر:" افترقت اليهود على إحدى

وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة"، هذا يعني أن الاختلاف رحمة بحيث أن الجهد الجماعي يعطي نفعا أكثر من الجهد الفردي...

أما الفكر المعارض للأحزاب السياسية فيستند إلى إبداء الرأي يجب أن يتم بصورة فردية، ومن بين الرافضين أو المعارضين للأحزاب نجد أبو الأعلى المودودي حيث يرفض دلالة الحزب بل يقصد أن الأمة الإسلامية تمثل حزب الله في مواجهة النظريات التي تمثل حزب الشيطان ويضيف مثلا في مجلس الشورى الإسلامي لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه جماعات وأحزاب بل يبدي كل واحد منهم رأيه بالحق بصفته الفردية، فإن الإسلام يأبى أن يحزب أهل الشورى ويكونوا مع أحزابهم سواء كانت على حق أم على باطل[40].

وكخلاصة نقول أن نظام الحكم في الإسلام (في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعرف نظام الأحزاب، وذاك مرده إلى عدم وجود اختلاف في نظام وفلسفة الحكم، ولكن بعد وفاة الرسول (ص) نشأ الخلاف وثار الجدل وتعددت الآراء مما ساعد على حرية الفكر والرأي وتقبل الناس الأفكار المعارضة .. وهو ما كان له الأثر البالغ في مد الفكر السياسي عند المسلمين بنظريات سياسية كانت محل إعجاب وتقدير من قبل رواد الفكر السياسي الحديث.

وإذا أخذنا بمبدأ النظام الحزبي في العصر الحديث فإن ذلك ليس غاية في حد ذاته وإنما هو وسيلة لتحقيق أفضل ممارسة للحكم وأفضل نظام عن طريق تمكين الشعب من المشاركة في السلطة، ومن جهة أخرى فإن حق المشاركة وحق التعبير وحرية الرأي هو في الحقيقة مقيد بالنظام العام الذي أرسى قواعده كل من كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل الصلوات والتسليم.

الهوامش:

---

[1] - عمل جماعي، **موسوعة العلوم السياسية**، الكويت: جامعة الكويت، مطبعة الوطن، 1994، ص 523.

[2] - علي الدين هلال، د. نيفين مسعد، **النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير**، ط1 ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 167.

[3] - عمل جماعي، موسوعة العلوم السياسية، **المرجع السابق الذكر**، ص 523 .

[4] - عمل جماعي، **موسوعة العلوم السياسية**، **المرجع السابق الذكر**، ص523

[5] - صلاح نيوف، **نظرية الأحزاب السياسية الحوار المتمدن**، العدد /1254/، 2005/7/10، www.rezgar.com

[*] - جورج بوردو، **Burdeau, Georges** (1905-1988) ناشر وسياسي فرنسي، عمل كأستاذ بكلية الحقوق بباريس سنة 1950، قاو بإثراء الدراسات السياسية ببحوثه حول السلطة من خلال نظريته للدولة : السلطة المؤسساتية، وكتابة حول السلطة السياسية والدولة، 1943، كما له العديد من المؤلفات في القانون الدستوري منها منهج علم السياسية 1959، والديمقراطية 1969، الدولة 1970، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية 1976...

انظر: WWW.fr.encarta.msn.com/ encyclopedia

[6] - بثينة عيد الله، **الحزب والسياسة والديمقراطية** " الجزيرة نت"، 2003، www.aljazeera.net

[*] - إدموند بورك (1729 - 1797) فيلسوف وسياسي من أصول إيرلندية.. أصبح هذا الكاثوليكي الذي حارب من أجل سلطات البرلمان، نائبا من عام 1765 حتى 1794. انتقد في كتاباته مبادئ الثورة الفرنسية التي كانت، حسب رأيه، تحجب حقيقة أنّ الواجبات والضغوطات ليست سوى المقابل لحقوق الإنسان، ويقول بورك كذلك "هل يمكن لنا أن نكون إنسانيين ونحن دمويون؟ لكي ينتصر وينجح الشر، لا بد له من صمت الناس الخيرين" نقلا عن:

-Reflection on the revolution in France. Edmund BURK ,

[7] -سليمان صالح الغويل، **ديمقراطية الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة**، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، 2003، ص 29.

[*] **-ب، كونسطى** B Constant من مواليد 1767- 1830، رجل سياسي وكاتب فرنسي، له العديد من المؤلفات منها: Principe de politique applicable à tous infailliblement nuisible. Théories contre Le passage sur l'impôt) ,les gouvernements l'impôt

[8] – إسماعيل الغزال، **القانون الدستوري والنظم السياسية**، ط7، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982، ص 204..

[**] - دان نيمو توفي عام 2004، ترك العديد من الأعمال فـــي مجـــال الاتصـــال السياسي منها Persuader *La politique* , عام 1970. - politique communication 1981.

[9] - سليمان الطماوي، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي** ، بيروت: دار الفكر العربي، 1979، ص 544

[10] - سمير عبد الرحمن الشمري، **الديمقراطية في عينة من الأحزاب اليمنية**، الجزيرة نت/2003/، www.aljazeera.net

[*] - موريس دوفرجيه Maurice Duverger ، رجل قـــانون وعـــالم سياســـي وكاتب وصحفي فرنسي من مواليد 1917 بانكلترا..من المؤسســـين لقســـم العلـــوم السياسية بالسوربون باريس 1969، نائب بالبرلمـــان الأوربـــي مـــن 1989 إلـــى 1994، له العديد من الإسهامات العلمية والمؤلفات منها على وجه الخصوص كتـــب القانون الدستوري والعلوم السياسية، ومن العناوين نجد: الأحزاب السياســـية 1951، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الأنظمة السياسية الكبـــرى ج1، والنظـــام السياسي الفرنسي ج2، 1970، غدا الجمهورية 1958، المؤسسات الفرنسية، مدخل لعلم السياسية 1964، علم الاجتماع السياسي...

[*] – سورة الأحزاب، الآية 22.

[**] – سورة غافر، الآية 5.

(***) - سورة غافر، الآية 30.

(****) - سورة الأنعام، الأية159.

(*****) – سورة الرعد، الآية 36

(******) – سورة مريم، الآية 37.

(*******) – سورة المؤمنون، الآية 53

(11) – سيد قطب، **هذا الدين**، ط15، القاهرة: دار الشروق، 1993 ، ص 87.

(*) – سورة الشورى، الآية 38.

(**) – سورة المائدة، الآية 56.

(***) – سورة المجادلة، الآية 22.

(12)- حسين عبد الحميد احمد رشوان، **الأحزاب السياسية وجماعات المصلحة والضغط**: دراسة في علم الاجتماع السياسي الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2007 ، ص 35.

(13)- محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، القاهرة: دار الشروق ، د ت، ص ص 111، 112.

(*) - يقال أن الجمهورية الفاضلة لأفلاطون طبقت في زمن الدولة الإسلامية الأولى دولة الرسول (ص) وبعده الخلفاء الراشدين...

(14) - محمد عمارة، **المرجع السابق الذكر**، ص 69.

(15) - **الأربعون حديثا النووية**، ط5، الجزائر: دار الكتب، 1986، ص 64.

(*) – غزوة الأحزاب شهر شوال من السنة الخامسة للهجري.

(16) - أبو الحسن على الحسنى الندوي، **السيرة النبوية**، ط8، مكة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، 1989، ص 248.

(*) – بدأت الفرقة تدب بين المسلمين بعد أن اقترح معاوية بن أبي سفيان على علي بن أبي طالب الاحتكام إلى حكمين بعد موقعة صفين عام 657 م، وأن يعتمد الحكمان على القرآن في حسمهما للخلاف الذي أدى إلى مقتل عثمان. قبل علي التحكيم، وكان من أمره ما أسماه المؤرخون خداع عمرو بن العاص لأبي موسى

الأشعري قال بعض المتمردين -وكان معظمهم من قبيلة تميم- أن لا حكم إلا حكم الله، وتجمعوا نحو حروراء غير بعيد عن الكوفة، لذا عرفوا أيضا بالحرورية.حاربهم علي بن أبي طالب في معركة النهروان وهزمهم هزيمة منكره حيث كان عددهم ألفين بينما كان جيش علي بن أبي طالب قرابة سبعين ألف ولكنهم دبروا مكيدة لاغتيال على واغتيال عمرو بن العاص وكذلك معاوية بن أبي سفيان نجا عمرو ومعاوية وقتل علي بن أبي طالب على يد عبد الرحمن بن ملجم أحد الخوارج... أنظر: http://ar.wikipedia.org/.

(17) – فتحي الوحيدي، **المرجع السابق الذكر**، ص 14.

(18) – محمد عبد العظيم سعود، **الشيعة والسنة بين التاريخ والساسة**، القاهرة: دار مصر المحروسة، 2006، ص 16.

(19) –نصري سلهب، **في خطى علي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973، ص 83.

(20) - فتحي الوحيدي، **المرجع السابق الذكر**، ص 16

(21) - ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت: دا ر مكتبة الهلال، 1991، ص 134.

(22) - نصري سلهب، **المرجع السابق الذكر**، ص 89.

(*) – كان الاعتقاد السائد عند الفرس أن القوانين التي يصدرها الملك هي وحي من السماء ولهذا كانوا يطيعونها طاعة عمياء...

(23) – فتحي الوحيدي، **المرجع السابق الذكر**، ص 17.

(24) – لبيب عبد الساتر، **الحضارات**، ط11، بيروت: دار المشرق، 1985، ص 297.

(25) – **نفس المرجع**، ص 298.

(26) – مصطفى غالب، **القرامطة بين المد والجزر**، ط1، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ص ص 6 ، 7.

(27) - عباس محمود العقاد، **فاطمة الزهراء والفاطميون**، بيروت: دار الهلال، 1971، ص 60

[28]– فهمي توفيق مقبل، **الفاطميون والصليبيون**، بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، 1979، ص 39.

[*] – حسب ابن خلدون تكون قبيلة كتامة واحدة من أهم بطون البرانس من قبائل الأمازيغ أو البربر كما يعرفون تاريخيـــا بالمغرب العربي، وهي عند نسابة البربر منحدرة من كتام بن برنس. فقد اتفـــق النسابـــة العرب والبربر على أن البرانس هم أبناء برنس بن بر بن مازيغ بن كنعان بن حام، ومن ثم، وحسب ابن خلدون فإنهم يلتقون مع الفلسطينيين في النسب والأصل. هذه القبيلة هي أهم القبائل البربرية في المغرب الأوسط في القرون الوسطى عددا وشأنا. لقد سكن بنو كتامـــة شمال إفريقيـــة منذ القدم وتدخل منطقة كتامة ضمن إقليم نوميديا القديمة، وتتفرع معظم القبائل المنتشرة على إقليم ولاية جيجل والمناطق المجاورة لها منهم. يذكر المؤرخون أن قبيلة كتامة كانت أشد القبائل بأسا و دفاعـــا عن أقاليمها و قد قاومت على الدوام كل محاولات الغزو والاحتلال الأجنبي لا سيما الروماني الوندالي والبيزنطـــي وحتى الفتح الإسلامي العربي في بداية الأمر. اعتنق الكتاميون الإسلام رغم الفتن التي وقعت بسبب الردة عن الإسلام التي أدت إلى نشوب معارك بينهم و بين الفاتحين إلا أن الأمور استقرت في نهاية الأمر بعدمـــا تفهم الأمازيـــغ أهـــداف الفاتحين الجدد غير المادية ومبادئهم غير المعقدة عكس من سبقوهم، فتعاونـــوا جميعـــا على طـــرد البيزنطيين والرومـــان وتحرير البلاد نهائيا. وفي بداية القرن العاشر (913) الميـــلادي كانت قبيلـــة كتامـــة من أقـــوى القبائل البربريـــة في المغرب آنذاك، فتحالفت مع الفاطميين ضد الخلافة العباسية تعاطفـــا مع دعـــاة الإسماعيليـــة المتشيعين لأهل البيت وذلك لاحتضانها هذه الدعوة ونصرتها واستطاعوا الإطاحة والقضاء على دولة الأغالبة في القيروان بتونس، وقد كان دورهم حاسما في تأسيس الدولة الفاطمية فكانوا حماتها وجنودها المخلصين وقد رحـــل عـــدد كبـــير منهم ضمن جيش "جوهر الصقلي" قائـــد الحملـــة الفاطميـــة علـــى مصر، لكنهم تمكنـــوا من دخـــول الفسطـــاط بعـــد محـــاولات عديدة، يـــوم السـبت 17 شعبـــان عـــام 358 هـــ . 969 م، وأسسوا مدينـــة

القاهرة، وقد خصص لهم بجــوار القاهــرة مكانـــا يتمركزون فيه وظلوا قوة عسكرية هامة في خدمة الخلافة الفاطمية وقد قادوا حملات ضد العباسيين حتى بلغوا دمشق، ولا تزال كل من القاهــرة ودمشــق على التــوالي تحتفــظ لهــم بحــواري تسمـــى باسمهــم حي الكتاميين بالقاهرة وحارة المغاربة بدمشق...أنظر: أعمال الملتقى الوطني الأول حول تاريخ جيجل، 1987.

(29) – لبيب، **المرجع السابق الذكر**، ص 301.

(30) - برنارد لويس، **الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام**، (ترجمة: محمد العزب موسى) ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006، ص 16، 17.

(31)- السيد عبد الحسين مهدي العسكري، **العلويين والنصيرية**، د ب ن، 1980، ص7.

(32) – **نفس المرجع**، ص 4.

(33) - فتحي الوحيدي ، **المرجع السابق الذكر**، ص 20.

(*) - معركة صفين التي جرت أحداثها بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وذلك حين رفع أهل الشام "جيش معاوية" المصاحف داعين أهل العراق "جيش علي" إلى الاحتكام إليها، فاغتر الخوارج بتلك الدعوة، في حين رآها علي رضي الله عنه حيلة من أهل الشام لدفع هزيمة بدت علاماتها، فتوجه إليهم - رضي الله عنه - بأن يواصلوا القتال، إلا أنهم أبوا إلا= = قبول تلك الدعوة، وحَمّل علي على قبولها، وتهددوه قائلين :" أجب إلى كتاب الله عز وجل إذ دعيت إليه، وإلا دفعناك برمتك إلى القوم .. !" فنهاهم - رضي الله عنه - فأبوا، فقبل رضي الله عنه بالتحكيم استجابة لهم وصيانة لجماعة المسلمين من التفرق والتشرذم .

(*) – الخليفة الأموي الرابع (683-685م).

(34) – لبيب عبد الساتر، **المرجع السابق الذكر**، ص 302.

(**) - سورة النساء، الآية 100.

(***) –- سورة البقرة، الآية 207.

---

(35) – محمد جلال شرف، **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2006، ص 75.

(*)- الإباضية تعتبر نفسها مذهب كالمذاهب الإسلامية الأربعة، وهذه الفرقة موجودة بالجزائر- غرداية – كما رأينا آنفا، وقد وقعت بعض الأحداث في هذه المنطقة مؤخرا رفعت من خلالها عدة مطالب، أبرزها مطالبة السلطات بالاعتراف بالمذهب الإباضي وترسيمه، واحترام خصوصيات الإباضيين ودعم مدارسهم الخاصة أو الحرة.

وأعلنت بعض الهيئات النشطة في المجتمع – الغرداوي- عن مطالبها بشكل أوضح وبصورة علنية "ترسيم المذهب الإباضي". وفي السياق نفسه، أطلق عدد من نشطاء حقوق الإنسان بولاية غرداية مطالب تتضمن حماية حقوقها الثقافية والدينية، واحترام رموزها، وترسيم مذهبها الديني الإباضي، والاعتراف به بصورة رسمية وضمان تدريس المذهب الإباضي لأبنائنا"، في إشارة إلى غياب تدريس هذا المذهب في المدرسة الرسمية واقتصاره على المدارس الحرة. فيما دعا ناشط حقوقي آخر، السلطات إلى الاعتراف الكامل "بهويتنا الثقافية والفكرية والعقائدية"، مشيرا في هذا السياق إلى الخطإ الفادح الذي ارتكبته وزارة التربية الوطنية من خلال اعتبار الإباضيين من الخوارج قبل سنتين في أحد الكتب المقررة في المنهج التربوي، قبل أن يطالب مشايخ المذهب الإباضي بحذف هذه الفقرة وتصحيح الخطإ الفادح' ومن جهة أخرى يؤكد عبد الرحمان شيبان رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين : 'في الجزائر، لا توجد عقد بين المذاهب أو حتى الشحنات الموجودة في بعض البلدان بخصوص الاختلاف الديني أو بالأحرى المذهبي، بل زالت تلك التعقيدات في بلادنا، وطبعا مع تواجد جمعية العلماء الجزائريين المسلمين التي تأسست في 1931م, حيث جمعت المذهبين المالكي والإباضي، ومن أهم مؤسسيها الشيخ البيوض والشيخ أبو اليقضان والشيخ عدون، وهم من أهم وأكبر شيوخ المذهب الإباضي، وبالتالي علينا كمفكرين أن نبني أفكارنا على الأشياء الإيجابية وليست على الحالات الشاذة".

أنظر : - الخبر الأسبوعي، 2009/04/21.

(36) – فتحي الوحيدي ، **المرجع السابق الذكر**، ص 27 .

(37) - محمد جلال شرف، **المرجع السابق الذكر**، ص 79.

(*) – سورة الحجرات، الآية 13.

(38) - http://www.islamweb.net

(39) – فتحي الوحيدي، **المرجع السابق الذكر**، ص 30.

(**) - سورة هود، الآية 118.

(40) –أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، بيروت: دار المختار الإسلامي، 1980، ص 250.

تأثير الانفتاح الإعلامي العالمي على الانفتاح التلفزيوني في الوطن العربي

د/ ثرايا زرفاوي
أستاذة بكلية العلوم السياسية والإعلام
جامعة الجزائر3

تمهيد

يعتقد بعض الدارسين أن الإنفتاح التلفزيوني الحالي في الوطن العربي على القطاع الخاص، إنما هو وليد أحداث الربيع العربي، غير أن الحقيقة، هي أن الإنفتاح التلفزيوني هو جزء لا يتجزأ من الإنفتاح الإعلامي العالمي الذي يجد جذوره في المواثيق الدولية والمعاهدات الإقليمية والدولية، فضلا عن نظريات الإعلام المختلفة وتحديدا النظرية الليبرالية، وصولا إلى تأثير التكنولوجيا على قطاع الإعلام حيث جعلت عملية الإنفتاح عملية تحصيل حاصل.

وبعد الإنفتاح الإعلامي العالمي، بدأت القنوات التلفزيونية الوافدة التي تبث من أوروبا وأمريكا تستهدف الوطن العربي، حينها اكتشف المواطنون العرب نوعا جديدا من الإعلام، وهو إعلام مغاير للنمط الذي تعتمده وسائل الإعلام العربية وخاصة التلفزيونيات التابعة تبعية مطلقة للحكومات.

في زمن وجيز وبعد الثورة التكنولوجية التي هزت الإعلام العالمي، استطاعت القنوات التلفزيونية التابعة للولايات المتحدة الامريكية، ودول أوربا أن تتخطى كافة الحواجز والحدود السياسية، لتبث للعالم بأسره فحواها أنها بلدان حضارية راقية، واستقطبت أعدادا هائلة من المشاهدين الذين انبهروا بالصور التي تقدمها هذه القنوات من حرية سياسية و رقي اجتماعي وتقدم اقتصادي وانفتاح ثقافي.

لقد تعددت القنوات التلفزيونية في الولايات المتحدة الأمريكية و الدول الأوربية شكلا و كما و نوعا، " فأصبح بالإمكان التنقل بين أكثر من قناة، بدلا من الاعتماد على قناة إرسالية وحيدة، و قد توقع المتتبعون أنه بحلول عام 2003م سوف تبلغ القنوات الفضائية الأوربية حوالي 3500 قناة "[1]. أما الآن فقد تجاوز عددها هذا الرقم بكثير.

لقد بدا التفوق الأمريكي والأوربي الغربي واضحا للعيان. خاصة في هذا المجال بالذات أي البث والإرسال عبر قنوات فضائية بطريقة تقنية عالية المستوى، فأصبحت السماوات مفتوحة وكانت السيطرة الكلية من خلال البرامج الإعلامية والثقافية التي تبثها هذه القنوات أيضا وكذالك الحال بالنسبة لمجال صناعة المعلومات فهي " متناسبة بدرجة هائلة ففي الولايات المتحدة بلغت مداخيل وسائل الإعلام التقليدية 125 مليار دولار سنويا، وعلى المستوى العالمي فإن استثمارات صناعة المعلومات بلغت 1.3 تريليون دولار عام 1990م. وقد وصلت إلى ثلاثة تريليون دولار سنويا عام 2000م، و في العالم العربي لا تزال صناعة المعلومات ضعيفة في المشاركة في اقتصاد المعلومات العالمي، خاصة أن لهذه الصناعة تأثيراتها في صناعة الإعلام [2].

وكما هو معروف فإن السيطرة الأمريكية على الإعلام واضحة جدا "فحوالي 65% تقريبا من الاتصالات في كل العالم تصدر عن الولايات الأمريكية، و أنها أكثر نشاطا في تعزيز نظام الاتصالات العالمي عن طريق الأقمار الصناعية، كما أنها الرائدة في تطوير شبكة المعلومات على النطاق العالمي "[3] كما " رصدت الإدارة الأمريكية موازنات ضخمة لأنشطة العلاقات العامة و بحوث الإعلام و استطلاع الرأي العام.

وأطلقت الإدارة الأمريكية إذاعة " سواء " و قناة " الحرة " موجهتين إلى الوطن العربي كذلك أطلقت كل من فرنسا قناة فرانس 24 وألمانيا دوتش

وورد خاصة بالمنطقة العربية، وتدرس محطة CNN الأمريكية إمكانية إطلاق قناة تلفزيونية ناطقة باللغة العربية بعد أن أطلقت إذاعة ناطقة بالعربية"[4].

إن للإعلام وجه حضاري لحمل أفكار سياسية واتجاهات فكرية أي أنه يعكس الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وحتى الثقافية والعلمية، لذلك رأت الدول الغربية و الولايات المتحدة الأمريكية أن هذا الدور لا بد أن تقوم به قنواتها التلفزيونية الفضائية منها الإخبارية والترفيهية حتى تجلب أكبر عدد من المشاهدين و المتابعين لها عبر العالم، وبما أن الشعوب العربية كانت من ضمن إستراتيجيات هذه القنوات الغربية في القرن الواحد والعشرين وهو عصر المعلومات، فإن هذه القنوات الفضائية تعمل على إحداث تحول جذري في طريقة تفكير الإنسان العربي وتوجيه آرائه ".

وتؤكد عدة دراسات أن هناك عدة وكالات غربية تحتكر تغطية إنتاج وتوزيع الأخبار التلفزيونية المصورة، و منها فيزنيوز – VIS NEWS – ورويتر البريطانيتين، وبعض الوكالات الأمريكية ومنها اليونيتد براس UPI وشبكة CNN وغيرها مثل NBC, CBS, ABC وتتحكم هذه المصادر في توزيع ما يقارب من 90% من الأخبار التلفزيونية في العالم "[5].

<u>الإعلام الفضائي الموجه للوطن العربي</u>

لقد ظهرت الكثير من القنوات التلفزيونية التي تبث من الولايات المتحدة الأمريكية في بدايتها باللغة الإنكليزية أو اللغات المعروفة في أوربا كالفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية ومع تصاعد الموجة الرقمية والتقدم التكنولوجي كثفت الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوربية من مجهوداتها لخلق قنوات تلفزيونية فضائية موجهة خصيصا إلى المنطقة العربية و باللغة العربية " والتي بدأت بتجربة قصيرة العمر لتلفزيون هيئة الإذاعة البريطانية

باللغة العربية في جوان عام 1994م، و توقفت بعد عامين من البث، وأطلقت شبكة (اليورونيوز EURONEWS) عام 1997م خدمة عربية بدعم مالي محدد المدة من المفوضية الأوربية، وتوقفت بسبب أزمة مالية، ثم أطلق تلفزيون (RAI) الإيطالية في أفريل 2002م قناة بعنوان (RAI MEOL) وتبث باللغة العربية، وفي نفس السنة أطلقت قناة (دوتش فيللة) الألمانية (Deutsche wella) برامجها العربية. كما أطلقت قناة الحرة الأمريكية في فيفري 2004م بثها باللغة العربية، وتسابقت على ذلك فرنسا بإطلاقها قناة إخبارية خاصة بها باللغة العربية وهي قناة فرانس 24 في منتصف ديسمبر 2006 "[6] و وجدت هذه القنوات طريقها إلى المشاهد العربي، و لعبت هذه القنوات دورا هاما في تحديد ملامح الإعلام الذي يريده المشاهد العربي لأنه تأثر بها أيما تأثير.

لقد سعت الدول الكبرى إلى وضع رؤى جديدة من خلال تركيز عملها الإعلامي والاتصالي الموجه من خلال قنواتها التلفزيونية إلى الدول العربية وباللغة العربية. رؤى جديدة للتاريخ والسياسة والاقتصاد وحتى طرق التفكير لدى المشاهد العربي الذي انبهر أيما انبهارا بما تبثه هذه القنوات باعتبارها تابعة لدول كبرى ومتطورة، كما قامت الولايات المتحدة الأمريكية بتصميم وخلق نظام اتصالي أمريكي عالمي للقرن الواحد والعشرين، والملاحظ أن هذه القنوات التلفزيونية تهدف إلى تقديم المعلومات والأخبار إلى مناطق العالم وخصوصا المناطق التي تعاني من نقص الحرية والديمقراطية.

إن الدول العربية تستقبل بث عدد كبير من القنوات التلفزيونية الفضائية الموجهة باللغة العربية من خارج المنطقة العربية، كما تتسابق العديد من الدول لإطلاق المزيد من القنوات العربية "[7].

وتحول التوجه إلى العرب تلفزيونيا في مرحلة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر إلى احتياج ملح، بعدما تلبدت سماء علاقات العرب و الغرب بغيوم كثيرة سياسية وإيديولوجية، وحتى حضارية. "ودعما للحرب على الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م تقوم الهيئة بإعطاء أولوية لخطتها الإستراتيجية وهي تقديم أخبار ومعلومات تساير وجهة نظرها في سياستها العالمية، " كقناة الحرة التي تقدم 41% من برامجها قي شكل أخبار بواقع 70 ساعة أسبوعيا توزع على سبع ساعات إخبارية على مدار الساعة يوميا، وتقدم 33% من ساعات البث في شكل برامج إخبارية، و26 % عبارة عن برامج وثائقية "

كما أظهرت دراسة صدرت عام 2004م بعنوان " خطاب العولمة والهوية في وسائل الإعلام الأمريكية الموجهة بالعربية وانعكاساتها على استجابات الشباب "[8]، دور الخطاب الإعلامي الأمريكي في الترويج للعولمة الثقافية والقيم الأمريكية ومدى انعكاسه على الاستجابات الإدراكية والوجدانية للشباب المصري، أي أن هناك تأثر كبير لدى فئة الشباب فالقدرة الفائقة في توظيف إنتاج المعرفة والمعلومات ونشرها والتفاعل معها والإبداع من خلالها، خاصة بكيفية استعمال اللغة التلفزيونية أو اللغة المسموعة والمرئية والمقروءة " .

ونجد ما أصبح يعرف بالنص الفائق الذي يشير إلى النصوص المركبة التي تحمل العناصر المرئية والمسموعة والمقروءة في نص واحد، وذلك بالتطبيق على قناة CNN الإخبارية والتي تعتبر نموذجا للشبكات الإخبارية في بدايات عصر المعلومات الذي نعيشه الآن، والذي تعتبر الشبكة رمزا من رموزه، كما أنها تطبق أحدث تطورات اللغة المرئية المسموعة بل وتعمل على تطوير لغة تلفزيونية خاصة بها، كما يمكن اعتبارها رمزا من رموز الهيمنة الاتصالية في إطار ما يعرف بالنظام العالمي الجديد"[9].

إن تلقي المشاهد العربي لهذه القنوات يجعلنا نستخلص بأن أهم دوافع مشاهدي القنوات الفضائية هذه تتمثل في " الانفتاح على العالم الخارجي خاصة العالم الغربي ومعرفة أخبار العالم أولا بأول، والموضوعية وبدون رقابة والتواصل مع الحضارات الأخرى واعتبارها مصدر للثقافة وزيادة المعلومات"[10].

ومع نهاية التسعينات زادت رغبة المشاهد العربي في متابعة القنوات الفضائية الأمريكية والأوربية وزادت نسبة استخدام الأطباق اللاقطة للقنوات الفضائية، وأصبحت متابعة برامج هذه القنوات لأوقات غير محدودة، فهي تعرض برامج يرغب المشاهد في متابعتها لكونها تتفق مع ميوله لأنها قنوات فيها زخم كبير من تنوع الثقافات و هي اكتشاف جديد للمشاهد العربي. فوجد أن هذه البرامج تلبي طلبه و في الوقت الذي يناسبه " إن هذه الخصائص والمزايا لم يكن من الممكن توفيرها قبل الالتفاف إلى إمكانيات النظم الرقمية واستغلالها في عمليات الإنتاج ثم البث والاستقبال والتخزين واستعادة المشاهد، مع توفير إمكانيات الرجع والتفاعل في قنوات المسار العكسي، وذلك كله في إطار المفاهيم المؤسسية والتنظيمية لوجود التلفزيون و وظائفه في البناء الاتصالي داخل المجتمع وكذلك في البناء الاجتماعي الذي يلبي حاجات الفرد و المجتمع [11].

لقد أصبحت المنطقة العربية تستقبل الكثير من القنوات الأجنبية الناطقة باللغة العربية والموجهة خصيصا إلى الجمهور العربي" وهذه الظاهرة تترجم حاجة بلدان أوربا و الغرب عموما لمخاطبة المشاهد العربي وإقناعه بوجهات نظرها فيما يحدث بالمنطقة وفي العالم، " وإذا كانت الوظيفة الاتصالية للغة تتجلى في استقبال الرسائل ونقلها والاحتفاظ بها، والتأثير في الآخرين وتوجيههم فإن التواصل الإعلامي يفسح المجال للاحتكار البشري، ويتيح

الفرصة للتفكير والاطلاع والحوار وتبادل المعلومات في مختلف المجالات والميادين، ويتيح الفرصة لتعرف على آراء الآخرين "[12].

الإعلام الغربي يحاصر الإعلام العربي

مع متابعة ما تبثه القنوات الغربية على المشاهد العربي من أخبار وبرامج سياسية وصلت إلى درجة محاورة رؤساء هذه البلدان الكبرى من قبل صحفيين مقتدرين، من أصغر سؤال إلى أكبره.. ومع طرح أسئلة محرجة وجريئة وعدم غضب أي مسؤول كبير يحضر اللقاء وعلى المباشر لا مونتاج فيه ولا إعادة تركيب للأسئلة، بل يضطر للإجابة لإقناع السائل والمشاهد على حد سواء.

فالمشاهدون العرب بدؤوا يندهشون حين يرون بأم أعينهم المستوى السياسي والثقافي وحتى الحضاري لهذه البلدان، فرسائلها الإعلامية أضحت ترضى المشاهد العربي وتلبي رغباته، فأخذوا يقبلون على هذه القنوات بشكل متزايد لأنهم يجدون فيها الأخبار والتحاليل عالية المستوى لبلدانهم العربية التي يعيشون فيها.

وتذكر الباحثة عائدة كيلاني أنه قبل ظهور الفضائيات العربية المحلية كانت توزع برامجها بين تغطية أنشطة الرئيس أو الملك أو الأمير، وبين برامج ذات صبغة دينية. وأخذت هذه البرامج ما نسبته 40 – 50 % و تصل في بعض الدول إلى 60 % أما البرامج الدينية في شهر رمضان فتصل إلى نحو 80 % في بعض التلفزيونات "[13].

فالدول العربية بسياستها الإعلامية الموجهة لم تعد تلبي طلبات المشاهد الذي أصبح يقارن بين ما تبثه القنوات الفضائية للولايات المتحدة الأمريكية وأوربا الغربية، وبين ما تبثه قنوات بلدانه العربية، " فالدول العربية تتشابه في السياسة الاقتصادية والإعلامية إلى حد كبير، وذلك من حيث التأكد على

دمج الإعلام في مؤسسات السلطة السياسية ورموزها وتوظف الإعلام سياسيا ودعائيا وترفيهيا على حساب وظائف الإعلام الأخرى "[14] و هذا ما أدى إلى نفور المشاهد العربي من تلفزيوناته والهروب إلى القنوات الغربية التي يرى فيها الحداثة والمصداقية والحضارة والأفكار المختلفة والمتجددة.

وهكذا ملأت القنوات الفضائية الأمريكية منها والأوربية فراغا إعلاميا كبيرا في المجتمعات العربية، ضف إلى ذلك الانبهار والدهشة الكبيرين في أوساط هذه المجتمعات عن طريق إعطاء الأخبار وتقديم المعلومات والجرأة اللامتناهية في طرح القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

<u>بداية التحول العربي</u>

لذلك، ومع بداية التسعينات بدأت الحكومات العربية تستوعب وتفهم الدرس و بأن ما تمنعه اليوم، سوف تسمح به غدا برضاها أو رغما عنها، لأن ملامح الثورة التكنولوجية كانت تؤكد أنها سيل جارف، وستكون في متناول الكل، و بإمكان الجميع أن يعرف ما يريد وقت ما يشاء، وبالتوازي مع توجه السلطة السياسية الحاكمة نحو التقيد ظهر التوجه الفكري الداعي إلى احترام حرية التعبير والصحافة والفكر والمعتقد "[15] لقد كان وما زال استعمال التلفزيون يحتل المراتب الأولى في المتابعة، لذا نجد هذه الوسيلة السمعية البصرية لها تأثير وانعكاس على المجتمعات العربية بطريقة لا نظير لها.

ومما لا اختلاف فيه أن التلفزيون في ظل التقنيات المعلوماتية والاتصالية المعاصرة، وبعد تجاوزه الحدود القارية مع ثورة الاتصالات المعاصرة يأت بعكس ثقافات كل الشعوب وبلغاتها وإلى كل الشعوب الأخرى "[16]، لقد أصبحت القنوات التلفزيونية على علاقة وطيدة بمتتبعيها، ومن كل

الفئات العمومية، صغار، شباب، كبار السن، نساء عاملات أو ماكثات بالبيت فأسرتهم وتمكنت منهم فلم يعد باستطاعة أحد الاستغناء عنها. لتميزها بالجاذبية صوتا وصورة، حتى وصلت فئات المجتمع إلى درجة الإدمان على ما تبثه القنوات الفضائية.

وهذا ما أدى إلى الحراك الاجتماعي خلال السنوات القليلة الماضية في بعض البلدان العربية التي كان يحكمها الكبت السياسي والغموض الاقتصادي والتسلط والاستبداد الفكري والثقافي، فانتشار الوعي السياسي وروح المشاركة في العملية السياسية.

" ولعل انتشار الواسطة الإعلامية كان حاسما في هذا الخصوص بتغيير أكثر من مفهوم إيجاد بدائل قيمة نجحت إلى حد ما في هدم العديد مما يعرف بالثوابت وتكريس مشهد فسيفسائي الحقيقة فيه متعددة والعلاقة في حلبة بين المرسل والمتلقي علاقة تفاعلية جدلية بالتحديد "[17]، ويحق هنا القول إن دور الوسائل الإعلامية السمعية البصرية كان حاسما في قض مضجع رؤساء وحكام استمروا في مناصبهم لأكثر من ثلاثين أو أربعين سنة ولدت معهم أخبار وكبرت ولم يتزعزعوا حتى زلزلتهم التكنولوجيا الحديثة، حيث يمكن القول أن الثورة التكنولوجية العالمية هي التي أحدثت الثورات العربية "ويذهب معظم علماء الاجتماع المعاصرين إلى التأكيد على أن ثورة تكنولوجيا عصر المعلومات كانت حاسمة في تغيير مجمل النظم الجمالية والسلوكية والقيم الاجتماعية للبشر بل أن البعض يعتقد أنها "قلبتها رأسا على عقب"[18].

و بهذا فتح الباب واسعا أمام الانفتاح الإعلامي في المجتمعات العربية وبدأت القيود المحيطة بهذا الانفتاح تتكسر أمام هذا السيل الجارف للإعلام العابر للحدود و لم يعد هناك مكان يسع الرقابة التي تجاوزها الزمن بسبب

السماء المفتوحة إعلاميا... و بدأ الإعلام الموجه يفقد سيطرته " ما دام الإعلام الوطني يذوب في الإعلام العالمي، وما دامت حرية التعبير مكفولة بقوة التقنية، لقد تغير دور وزارات الإعلام، مثلما تغير دور الإعلام الرسمي وأساليبه وسياساته"[19] و من ثمة بدأت الحكومات العربية تفكر جديا في إعطاء الكلمة إلى الجميع من خلال فتح نقاشات مع مجتمعاتها المدنية والتخلي عن مركزية اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. واقتنعت بأن نخبة المجتمع المدني هي التي تصنع التغيير الحقيقي بالانفتاح والتفاعلية، " وتحرير وسائل الإعلام التقليدية وتحويلها من هيئات بيروقراطية تابعة للسلطة المركزية إلى مصادر مجتمعية مستقلة للمعرفة "[20] و بدأت المجتمعات العربية تعرف طريقها إلى الانفتاح الإعلامي بفضل الثورة التكنولوجية العارمة التي يعيشها العالم بأسره وبدأ " الانفتاح الحقيقي على التقنيات المعلوماتية الجديدة للشروع في إدخال تلك المجتمعات إلى العصر الراهن وتسيير التفاعلية بين مختلف النخب الثقافية في الداخل و الخارج "[21].

وهكذا قامت بعض الدول العربية باتخاذ إجراءات سريعة في هذا الاتجاه إدراكا منها لهذا الوضع الجديد الذي خلفه النظام العالمي الجديد بالوسائط التكنولوجية المتطورة، وهناك من فضل البقاء متفرجا " ولطالما انتقد كثيرون الإعلام العربي الموجه إلى الخارج والداخل على أنه لم يستوعب بالطبع المتغيرات والتطورات العاصفة التي جرت في العالم منذ أواخر الثمانينات وانهيار قوى عظمى وتحطم نموذج نظامها الاجتماعي، فمازالت بعض الدول العربية وإعلامها تعيش الماضي، بل إنها تتحجر ملتحقة بعباءة التخلف باسم الحفاظ على القيم والخصوصية والتقاليد غير مدركة لغة العصر وعالم الإعلام الذي يؤثر في كل شيء"[22].

ظهور القنوات التلفزيونية العربية

في زمن ازدحم فيه الفضاء بالأقمار الصناعية المختصة في البث الفضائي المباشر، وغطت سماء الأرض من محيطها إلى خليجها، يعيش العالم طفرة في ميدان الإعلام والاتصال لم يشهد لها مثيل منذ قرون، فجاء القرن الواحد والعشرون ليغير خريطة هذا العالم فيمحي الحدود ويختصر الجغرافيا، خاصة مع التطور التقني الباهر في الوسائل السمعية البصرية حيث " تطورت أدوات الإعلام السمعية البصرية تطورا واسعا و سريعا"[23].

ومع هذا التطور الذي أدي إلى اخترق جدران البيوت العربية من خلال التقنية المتطورة للبث التلفزيوني الفضائي، وفي ظل المنافسة في مجال الإعلام الفضائي، وجدت الدول العربية نفسها أمام خيار لا بد منه، وهو مواكبة هذا التطور التكنولوجي الإعلامي، و اللحاق بركب الدول المتقدمة في هذا الميدان، أو الركون والجمود. وكان خيار فتح الأبواب أمام التعددية الإعلامية من خلال البث المباشر بالطبع " لقد كان الاتجاه نحو البث الفضائي حقيقة فرضتها التطورات التكنولوجية والعلمية، وقد برزت فكرة استخدام قمر صناعي عربي لأول مرة في إطار مؤتمر إعلامي وقد تبنى اتحاد إذاعات الدول العربية الدعوة لهذه الفكرة ودعا في سنة 1971م أعضاءه لإقامة لجان وطنية في كل بلد عربي للتخطيط لمرحلة القمر الصناعي "[24].

إن مرحلة البث الفضائي عن طريق القمر الصناعي الخاص بالبث المباشر بعتبره " أكبر نجاح يحققه التفكير العلمي التكنولوجي في مجال تطوير وسائل الاتصال الجماهيري"[25]. فالقمر الصناعي الخاص بالبث الفضائي " غالبا ما يكون مزودا بمحطة استقبال مع أجهزة أخرى "[26].

كما أنه " جهاز استقبال و إرسال يسير في مدار الفضاء الخارجي وهو قادر على إعادة نقل الإشارات إلى نقطة أخرى على سطح الأرض، إذ يعتبر

نوعا من سفن الفضاء يدور مع دوران الأرض "[27]، و كانت هذه الأقمار الصناعية أساس الانفتاح الإعلامي، كما أن لديها أهداف أخرى في الفضاء الخارجي فإضافة إلى نقل البرامج الإذاعية و التلفزيونية نجدها مصنفة حسب أسامة ظافر كبارة، كما يلي :

- تأمين شبكة الاتصالات الهاتفية والبرقيات بشكل واسع.
- مسح الأرض و تصويرها ورسم الخرائط الطبيعية والطبوغرافية.
- دراسة الكون و الفضاء الخارجي وتوفير معلومات عن الأجرام السماوية.
- الاستشعار عن بعد والأرصاد الجوية والملاحة البحرية وتنظيم الطيران في الجو.
- تبادل المعلومات والأحداث العلمية بين المراكز والمعاهد العالمية على نطاق عالمي.
- تستخدم في الأغراض العسكرية كعمليات التجسس.
- نقل صفحات كاملة من الصحف من مكان إلى آخر.[28]

وبهذه المزايا والتي نركز فيها هنا على مزايا البث التلفزيوني المباشر الذي أصبح عالميا ولم بعد بإمكان السيطرة عليه أو منع الأقمار الفضائية من الإرسال والبث، اللهم إلا بتنظيم استخدام الاتصالات الفضائية والتداول الحر للأخبار والمعلومات والبرامج عبر مواثيق واتفاقيات دولية صادرة في إطار الأمم المتحدة و اليونسكو واتحاد الإذاعات الإقليمية، فإن هذا البث الفضائي أضحى واقعا فرضته التطورات التكنولوجية والعلمية، فبدأ الاهتمام العربي بحقل الاتصالات الفضائية إلى مرحلة مبكرة منذ أن شاركت 12 دولة عربية في تأسيس المنظمة الدولية الفضائية، المعروفة باسم International telecommunication satellite organization.

المعروفة (INTEL SAT) كما شاركت قبل ذلك في الاتحاد الدولي للاتصالات الفضائية.[29]

وهذا ما سرع بإطلاق أول قمر صناعي عربي في الثامن فيفري 1985م وأطلق عليه اسم عرب سات، وكان إطلاقه عبر صاروخ أريان الأوربي من قاعدة كوروغيان الفرنسية، بتكلفة 33 مليون دولار، وكان من بين أفراد طاقم المكوك الأمير السعودي سلطان بن عبد العزيز أول رائد فضاء عربي " لكن القمر واجه مشكلات فنية متعددة فأصبح قمرا احتياطيا، أما القمر الأساسي فهو الذي أطلق في 12 جوان 1985 من قاعدة كيب كنافيرل الأمريكية بواسطة مكوك الفضاء التابع لوكالة ناسا، بينما أطلق القمر الثالث في 26 فيفري 1992م[30] ، " كما يوجد نظامان عربيان هما عربسات و نايل سات [31] كما تم إطلاق قمر صناعي إماراتي يحمل اسم الثريا، " وقد تم إطلاق قمر ARABESAT 2A في 9 جويلية 1996م، بينما أطلق ARABSAT 2B في 13 نوفمبر 1996 لمواجهة زيادة الطلب على إنشاء القنوات[32].

وبذلك توفر عرب سات تغطية جغرافية لأكثر من 100 دولة في الشرق الأوسط وإفريقيا ومعظم أنحاء أوربا وهناك توقعات بتوقيع عرب سات عقد يمكن اعتباره أكبر عقد خلال 30 سنة لصناعة وإطلاق قمرين صناعيين من الجيل الخامس و بقيمة تفوق 500 مليون دولار[33].

وبما أن مصر كانت خارج سرب الدول العربية بسبب توقيع اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل، وتعليق عضويتها من عرب سات، " قامت بحجز موقع لقمر صناعي مصري للبث التلفزيوني المباشر على المدار الثابت بموافقة الاتحاد الأوربي على تخصيص خمس قنوات لمصر، وقد تم تعديل الطلب بزيادة عدد القنوات إلى أربعين قناة لتعديل منطقة التغطية "[34]، وبدأت مصر في التحضير لإطلاق قمر صناعي مصري، " وتشغيل وإدارة الأقمار الصناعية والبث الإذاعي المرافق تأسست الشركة المصرية للأقمار الصناعية في عام 1996م"[35].

وبدأ القمر يشتغل من مقر منطقة القمر الصناعي المصري بمدينة 6 أكتوبر كما أطلقت مصر ثاني قمر صناعي في عام 1999م، و مع هذه الأقمار الصناعية زادت أعداد القنوات الفضائية، فمنذ إنشائها إلى يومنا هذا أصبح تحديد عددها أمرا صعبا للغاية، " فقد تسابقت الدول العربية حكومات وأفراد لإطلاق القنوات الفضائية حتى وجدنا الفضاء العربي خلال بضع سنوات يمتلئ بعدد هائل من القنوات قابلة للزيادة يوما بعد آخر تتنافس لاستقطاب ما يزيد عن 200 مليون مشاهد عربي "[36].

إن زيادة عدد القنوات يؤدي إلى زيادة حدة المنافسة فيما بينها، و تعمل جاهدة لضم أكبر عدد من المشاهدين لها، و قد ساهمت سبع فضائيات عربية في دخول العالم العربي إلى عالم الإرسال الفضائي المباشر ونشأت القنوات العربية بداية من سنوات 1990م إلى غاية عام 1996م و نبدأ من حيث بدأت بالترتيب الزمني لها.

1. القناة الزمنية المصرية (ESC) و انطلقت في 18 ديسمبر 1990م.
2. مركز تلفزيون الشرق الأوسط (MBC) وانطلقت في 18 سبتمبر 1991م.
3. راديو تلفزيون العرب (ART) في أكتوبر 1993م.
4. شبكة أوربيت (ORBIT) في 25 مايو 1994م.
5. تلفزيون المستقبل (Futur TV) في 29 أكتوبر 1994م.
6. المؤسسة اللبنانية للإرسال (LBC) في 8 أفريل 1996م.
7. قناة الجزيرة الفضائية (JSC) في 1 نوفمبر 1996م. [37]

سبعة قنوات فضائية عربية هي التي كانت سباقة في مجال البث الفضائي المباشر وأخذت هذه الفضائيات تدخل تدريجيا إلى بيوت المواطنين العرب. وفي إحصاء عددي "بلغ عدد الفضائيات العربية الحكومية والخاصة في بداية

سبتمبر 2006م. 270 فضائية"[38]. وفي إحصائيات لإتحاد الإذاعات العربية لعام 2009م " أظهرت بأن عدد الفضائيات العربية قد بلغ حوالي 520 فضائية رسمية وخاصة و مشفرة"[39].

والملاحظ أن " الفضائيات العربية ظهرت بعد حرب الخليج الثانية عام 1991م حيث سارعت الدول العربية لاستئجار قنوات فضائية من قبل عربسات الصناعي"[40]، فمنذ استغلال أول قمر صناعي في مجال البث التلفزيوني المباشر إلى اليوم تم إطلاق حوالي 500 قناة عربية أو ما يزيد.

وبدأت هذه القنوات الفضائية بثها من خلال باقات تملكها شركات خاصة، وتضم العديد من القنوات الأرضية والفضائية وكانت مصر هي السباقة عن طريق الشركة المصرية للقنوات الفضائية (CNE) : Cable Network Egypt .

إنها الشركة الأولى للبث المدفوع الأجر في مصر والوطن العربي وبعد توسع نشاطها وتعدد القنوات التي تستقبلها تحول اسم الشركة إلى " الشركة المصرية للقنوات الفضائية "[41].

وكانت انطلاقة هذه الشركة بباقة واحدة، ثم أضافت قناة MTV الموسيقية في عام 1993م والفضائية الكويتية في عام 1994م وتابعت إضافة قنوات أخرى مثل Super Sport الرياضية وM.NET للأفلام وKTV للأطفال"[42]، ثم تلتها قناة النيل للدراسات وعدد آخر من القنوات المصرية الأرضية، حتى وصل عددها عام 2001م حوالي 12 قناة[43].

كما قامت الشركة المصرية للقنوات الفضائية " بتوصيل 48 قناة على النايل سات 101، تغطي مناطق العالم العربي والشرق الأوسط وشمال إفريقيا وجنوب أوربا "[44].

- **شبكة راديو و تلفزيون العرب ART :** في البداية انطلقت الشبكة في أكتوبر 1993م ببث القنوات المتخصصة وهي أربعة قنوات للرياضة والأطفال والموسيقى والأفلام، صنف ذلك إلى القناة العامة، " وكان الإرسال الفضائي لهذه القنوات التلفزيونية مفتوحا، لكن في منتصف شهر أكتوبر في عام 1996م افتتحت شبكة ART مركزا للبث مزود بأجهزة البث الرقمي، بث 16 قناة و إعادة بث 25 قناة عام 1996م و " مقر بثها من روما "[45].

- **شبكة أوربيت Orbit** : وهي إحدى فروع شركة المورد السعودية للاستثمارات، و يرأسها الأمير خالد بن عبد الرحمان آل سعود، و تحصلت هذه الشركة على ترخيص من وزارة الاتصالات الإيطالية، وبدأت تبث في نهاية 1993م كأول شبكة تلفزيون مدفوع في المنطقة العربية. وتعمل بالنظام الرقمي "Digital Compress" وتبث باللغة العربية والانكليزية والفرنسية[46]. وتعتمد شركة Orbit على نظام الاشتراكات في العالم وتبث إلى المناطق العربية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، كما تبث مختارة من القنوات العربية إلى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا. وتتيح خدمة الإشراف العائلي على ما يشاهده الأطفال إضافة إلى خيارات الدبلجة والترجمة [47].

- **شبكة شوتايم Show time :** هي من الشبكات الرائدة في منطقة الشرق الأوسط و شمال إفريقيا و مقرها دبي، و هي شبكة مدفوعة الأجر، تم إطلاقها بالمنطقة العربية غي عام 1996م كمشروع مشترك بين شركة الكويت للمشروعات الاستثمارية (KIPCO) التي تملك حصة 80 % و شركة Via Com الأمريكية التي تملك 20 % المتبقية، و تبث الشاشة المتخصصة في الأفلام العربية، و قناة أبوظبي الرياضية وخدمات (هوم سينما) (Home Cinema) التي تعرض الأفلام العربية وأهم البطولات الرياضية كالدوري

الإنكليزي الممتاز وتسمح الشبكة لمشتركيها باختيار ما يريدون مشاهدته بنظام للتحكم العائلي لتمكين الآباء من اختيار أي البرامج والقنوات التي يرغبون في مشاهدتها [48].

أما في منطقة الخليج العربي ونظرا لعدم وجود إطار تشريعي يسمح بتواجد قنوات تلفزيونية غير حكومية حينها، فقد " دخلت بعض الشركات السعودية مجال البث الفضائي التلفزيوني من خلال التسهيلات التي تمنحها الدول الأوربية، وفي البداية أنشأت شركة (آراء) السعودية للإنتاج الإعلامي مركز تلفزيون الشرق الأوسط MBC وأطلقت العربية السعودية الفضائية السعودية الأولى، ثم الفضائية السعودية الثانية بالإنكليزية للتعريف بالثقافة الإسلامية إلى جانب مجموعة من البرامج الإعلامية المتنوعة[49] ومقرها لندن.

كما أنشأت شبكة الأخبار العربية ANN من قبل بعض السوريين، ومقرها لندن عام 1998م.

انطلقت قناة الجزيرة من العاصمة القطرية الدوحة في نوفمبر 1996م كأول قناة فضائية عربية إخبارية متخصصة، وهي قناة غير حكومية تعمل في ظل فراغ تشريعي يسمح بتواجدها في قطر.

وفي منطقة المشرق العربي جاءت التجربة اللبنانية الرائدة كأول دولة عربية تصدر قانونا صريحا يسمح بإنشاء وتشغيل قنوات إذاعية وتلفزيونية خاصة، وهو القانون رقم 382 الصادر في أكتوبر عام 1994م الذي يتيح للقطاع الخاص إنشاء قنوات إذاعية و تلفزيونية بعد حصولها على ترخيص.

وفي المملكة الأردنية الهاشمية أقر مجلس النواب في أوت 2000م مشروع قانون حكومي ينهي حق احتكار البث الذي كانت تملكه مؤسسة الإذاعة و التلفزيون الأردنية الحكومية[50].

و في 6 سبتمبر 2001م تم توقيع اتفاقية إنشاء " شركة المدينة الإعلامية الأردنية بين مؤسسة المناطق الحرة وشركة دلة البركة للإنتاج الإعلامي التي يملكها الشيخ السعودي صالح كامل، ويبلغ مدة الاتفاقية ثلاثين عاما. وبهذه الاتفاقية أصبحت الأردن أول دولة عربية تستفيد من موقعها الجغرافي المناسب في مجال البث وإعادة البث، حيث أن قبرص وإسرائيل كانتا تحتكران هذه العملية بحكم موقعهما المتوسط بالنسبة للأقمار الصناعية التي تغطي آسيا وأوربا"[51].

كما قامت دولة الإمارات العربية المتحدة بإنشاء مدينة إعلامية حرة تتمتع بقوانين وتسهيلات وإعفاءات خاصة تتيح تواجد قنوات فضائية خاصة وطنية وعربية وأجنبية حيث تمتلك دولة الإمارات العربية المتحدة قنوات فضائية رسمية وهي[52].

- **قناة دبي الفضائية** : التي بدأت إرسالها المنتظم في 27 أكتوبر 1992م، وكانت أول فضائية عربية تبث برامجها على مدار 24 ساعة كاملة يوميا.

- **قناة أبوظبي الفضائية** : وبدأت إرسالها المنتظم في 15 نوفمبر 1992م[53]. إضافة إلى قناة أبوظبي الرياضية وأبوظبي دراما.

- **قناة الشارقة الفضائية** : وبدأت تبث في 1 أكتوبر 1996م.

- **قناة عجمان الفضائية** : و بدأت تبث في 15 مارس 1998م

- **دولة البحرين** : قناة البحرين الفضائية (BTV) في الفاتح أكتوبر عام 1996م إنطلق بثها الفضائي.

- **دولة قطر** : من خلال الفضائية الأولى عام 1993م أو الجزيرة.

- **سلطنة عمان** : بدأت في عام 1993م.

- **اليمن** : بدأت بثها التجريبي في 20 ديسمبر 1995م.

- **سورية** : ثم الفضائية السورية في 4 جوان 1995م.

فلسطين : و الفضائية الفلسطينة، ثم العراق الذي كان آخر دولة عربية شرعت في البث الفضائي المباشر في 17 جويلية من عام 1998م وبدأت القنوات العراقية تتكاثر تدريجيا.

لقد فرضت هذه القنوات الفضائية العربية وجودها وبأعداد كبيرة ما خلق أحيانا فوضى في ذهن المشاهد العربي وفوضى تنظيمية. لقد كان لزاما وجود قوانين تنظم البث الفضائي العربي وتضبط الممارسة الإعلامية لهذه القنوات فقام مجلس وزراء الإعلام العرب باعتماد وثيقة مبادئ تنظم البث الفضائي العربي وتحمل 12 بندا لتؤسس منظومة مبادئ جوهرية تضع ضوابط مهنية وقواعد أخلاقية كفيلة بتعزيز حرية الإعلام والارتقاء بأداء الإعلام العربي الفضائي وتحصينه من كل التجاوزات، وكان ذلك خلال اجتماع استثنائي عقد في مقر جامعة الدول العربية في 12 فبراير 2008م.

كما أصدرت اللجنة العليا للتنسيق بين القنوات الفضائية العربية تقريرها السنوي حول البث الفضائي العربي لسنة 2011م، وهي لجنة يشرف اتحاد إذاعات الدول العربية على أمانتها الفنية، جاء في تقريرها أن : عدد الفضائيات العربية بين عمومية وخاصة منذ مطلع التسعينات كان محدودا جدا بحيث لم يتعد 20 أو ثلاثين 30 قناة، ثم بدأ تكاثر الفضائيات العمومية خلال النصف الأول من التسعينات، ولكن الطفرة الحالية تجسدت بفضل القطاع الخاص [54]، وهذا ما أدى إلى صعوبة عدها أو تصنيفها، والتصنيف بكون حسب نوعية ما تبثه من برامج، مفتوحة أو مشفرة، حكومية أو خاصة، وتصنيفها حسب نظام بثها، " وما يلاحظ هو تركيز ملكية وإدارة القنوات التلفزيونية العربية الفضائية الخاصة في يد حفنة قليلة من المستثمرين ورجال الأعمال العرب[55].

وهكذا تم تحرير القطاع السمعي البصري من أغلال وقيود الحكومات وأتاحت إمكانية الاستقلال المالي للفضائيات العربية وبالتالي تحقيق الاستقلال الإداري والتبعية.

وهذا ما خلق تقديم محفزات لمهنيي القطاع السمعي البصري سواء مالية أو معنوية بغرض تفجير الطاقات البشرية المكبوتة في زمن الانغلاق وهذا لأن الأمور تغيرت " تختلف المحطات الفضائية الخاصة عن المحطات التابعة للقطاع العام في كونه أكثر تحررا من القوالب الثابتة التي توصف بها محطات القطاع العام "[56].

فالقنوات الفضائية العربية أخذت مكانتها في قلب المشاهد العربي الذي كان مبهورا بما تبثه القنوات الوافدة، وهذه القنوات العربية عملت على إنشاء كم هائل من برامج الحوار والمناقشات والمناظرات الكلامية (Talk show). واتسمت هذه البرامج بالإثارة والجرأة في طرح موضوعات شائكة غير معتادة في البث الأرضي. وتسمح هذه البرامج بمشاركة الجمهور من خلال الهاتف أو الفاكس أو البريد الإلكتروني، مما أدى إلى توسيع هامش الحرية المتاح لبعض المواطنين في مخاطبة وسائل الإعلام والتفاعل معها، ولا شك أن ذلك أحدث تأثيرا إيجابيا على العقلية العربية فيما يتعلق بقبول ثقافة التعدد والحوار وحق الاختلاف في الرأي وتقديم وجهات نظر مخالفة، وأحيانا معادية لتوجهات بعض الحكومات العربية.[57]

وفي تقرير آخر قدمه إتحاد الإذاعات العربية، فقد بلغ عدد القنوات العامة 243 قناة، أما المتخصصة فــ 490 قناة[58] ويأتي بث هذه القنوات العربية في مجمله باللغة العربية بنسبة 75% تمثلها 557 قناة تقريبا بليها البث باللغة الانكليزية من خلال 90 قناة، ثم باللغة الفرنسية بنسبة 13% بثها في قنوات، تبث كليا أو جزئيا بلغات مختلفة، وهي الهندية والأمازيغية والإسبانية والكردية والفارسية والعبرية وغيرها.

لقد تمكنت الفضائيات العربية من فرض وجودها في الوطن العربي نظرا باهتمامها بالحراك العالمي ومتابعة الأحداث أينما كانت، والتميز بالاحترافية والآنية في طريقة نقل المواضيع والأخبار والبرامج خاصة وأن " برامج الأخبار والشؤون العامة تحتل مكانة متزايدة الأهمية بين المضامين البرامجية المختلفة"[59]

ومن بين القنوات الفضائية التي حققت غايتها وفرضت نفسها في المجال الإخباري نجد MBC – الجزيرة- العربية – والمغرب العربي " لقد تطور وتعاظم دور الفضائيات العربية في مجال الأخبار حتى وإن لم تكن الوظيفة الإخبارية أوسع وظائف الإعلام لكنها تعتبر من قبل المختصين أهم الوظائف التي تؤديها الوسائل في كل الأنظمة "[60].

وللوقوف على الوظائف العامة التي تؤديها القنوات التلفزيونية العربية فهي تهدف إلى تقديم برامج ومعلومات ومعارف للمجتمعات العربية، رغبة منها في نيل إعجاب المواطن العربي بها، بعد أن بدأ يلمس التحول الجذري في احتكار الحكومات للوسائل السمعية البصرية، وسمحت التكنولوجيا بهذا " في دخول الرأسمال الخاص مجال المنافسة في مجال الإنتاج الإعلامي الذي ظل ولفترة زمنية طويلة حكرا على الدولة "[61].

لكن الوضع تغير بالتطور التكنولوجي الهائل، كما أن القنوات الفضائية التلفزيونية العربية أخذت في الانتشار وبالزيادة العددية الفائقة " وساهم تطور الحياة واتساع مجالات المعرفة وانتشار التعليم وتعميم الثقافة والتقدم في مسالك التنمية الشاملة في ظهور الحاجة إلى إعلام تلفزيوني أكثر تعمقا في تحليل الظواهر وأكثر إحاطة بالأحداث وأقدر على نشر المعرفة على أوسع نطاق غير أن هذا التطور والتحول لم يكن متجانسا في كل الأقطار العربية"[62].

حاجات ذلك أن ميولات المواطن العربي تختلف من شخص لآخر ومن بلد لآخر وأصبح لكل جمهور اهتمام خاص بقناة خاصة ومتخصصة يجد فيها متعة في متابعة البرامج التي يفضلها، وأصبح الجمهور هو صاحب الكلمة في الاختيار وتمكنت هذه القنوات التلفزيونية المتخصصة من أن تقوم بدور فاعل في تشكيل الرأي العام العربي من خلال الحوار بين الآراء المختلفة والمتناقضة أحيانا.

" ومما لا شك فيه أن الكثير من القنوات الفضائية العربية الإخبارية ساهمت في رفع سقف حرية الإعلام و مبدأ ديمقراطية الاتصال "[63]، وهو ما لم يكن يسمح به من قبل عندما كان الإعلام بين يدي الحكومات العربية لخط أحمر لا يمكن تجاوزه.

لقد ساهمت القنوات الفضائية العربية في تنوير الجمهور العربي إعلاميا وسياسيا وتعليميا وثقافيا ودينيا (وجود قنوات دينية بحتة)، "وساهمت في إعطاء حركية كبيرة للمشهد الإعلامي العربي، حيث استعادت جمهورها العربي الذي انبهر بالقنوات الوافدة، وأصبحت لديه إمكانية الاختيار بين برامج وتنوع الفضائيات وتمكين الشعوب العربية من التعرف على عاداتها وتقاليدها وفهم لهجاتها من خلال فضائيات الثقافة والتراث، وإزالة الحواجز التي أقامتها الرقابة الذاتية، فأعطاها المشاهد المصداقية "[64].

إن كسب إعجاب المشاهد بإضفاء المصداقية على ما تبثه القنوات الفضائية العربية لم يأت هكذا وفقط حيث تطورت التكنولوجيا وأصبح " هذا الإعلام يسمح بالاستماع والمشاهدة في أي مكان متحركا كان أو ثابتا في قطار أو طائرة أو في محطة حافلات، ويطلق عليها عموما أجهزة تشغيل الإعلام المتحركة، وهي تشغل أجهزة أيبود (IPOD) ومثيلاتها، وأجهزة المساعدة الشخصية PDA، كما تشمل الهاتف التلفزيوني، وقد أصبحت هذه الأجهزة وسائل لا غنى عنها في السفر " [65].

فكيف يمكن التحكم في رغبة المشاهد العربي والبقاء على الحال بالسيطرة على وسائل الإعلام والاتصال من قبل بعض الحكومات العربية، في حين أصبحت التكنولوجيا الحديثة في متناول يده، وبأجهزة متنوعة، "حيث أصبح بإمكان مشاهدة القنوات التلفزيونية الفضائية والاستماع إلى الراديو عبر شبكة الإنترنيت، عمدت العديد من الدول إلى إنشاء مواقع ويب WEB خاصة بالمحطات الفضائية العربية "[66] وذلك بالاعتماد على تقنية البث الحي، كما أنك تجد فيها تسجيلات لنشرات الأخبار والبرامج المتنوعة والمحبذة لديك ولم تتمكن من متابعتها في وقتها، فتعطيك هذه الأجهزة الإليكترونية العصرية الفرصة لإعادة مشاهدتها وإمكانية متابعتها في أي مكان و زمان شئت.

كل هذا حدث بفضل التكنولوجيا المتطورة في عالم الإعلام والاتصال، فهي زاوجت بين الحاسوب والتلفزيون والهاتف النقال وأصبحوا جهازا واحدا يعمل من خلال الأقمار الصناعية في إطار منظومة اتصالية متكاملة.

خلاصة :

هكذا نخلص إلى أن سنوات التسعينيات شهدت ميلاد الفضائيات العربية العامة والخاصة، الإخبارية والشاملة، والتي أضحت تلقي إقبالا واسعا في بلدان المغرب العربي، وهو ما شكل ضغطا إضافيا لضرورة خلق الإنفتاح. وهو ما لعب دورا في أحداث الربيع العربي، وفتح الباب واسعا أمام تغيير القوانين الوطنية للإعلام وخاصة ما تعلق منها بالقطاع السمعي البصري.

وما هو مؤكد أن العوامل الإعلامية، كظهور الفضائيات الغربية كالأمريكية والأوروبية هي التي عجلت بميلاد رغبات متزايدة للمواطنين، التي أضحت عامل تأثير على فتح وسائل الإعلام الوطنية، ثم جاءت تجربة الفضائيات العربية لتلقي بثقلها في هذا المجال.

وعندما اندلعت أحداث الربيع العربي، أصبحت الأرضية خصبة لتبني قوانين إعلامية مشجعة لانفتاح القطاع السمعي البصري على مصراعيه.

الهوامش:

1- محمود علم الدين : تعقيب على بحث الاختراق في مجال الأخبار والمعلومات. القاهرة. جامعة الدول العربية. معهد البحوث والدراسات العربية " ندوة الاختراق الإعلامي للعالم العربي " 23-24 نوفمبر 1996م. ص 105.

2- حمدي حسن : الإعلام العربي، الفرص والتحديات في النظام الإعلامي العالمي الجديد.

3- نبيل عبد الرحمان : الأمركة الإعلامية على أوربا، الأمركة الإعلامية على أوروبا، مجلة البحوث الإعلامية، مركز البحوث والتوثيق الإعلامي والثقافي، ليبيا، العدد 17 ، 1999 ، ص 43.

4- د. حسن نيازي الصيفي : الفضائيات العربية في عصر العولمة. الفرص والتحديات. الواقع والطموحات. إتراك للطباعة والنشر والتوزيع.2011م. ص .17

5- د. عبد القادر طاش : واقع الإعلام الخليجي في ظل ثورة التكنولوجيا والمعلومات نحو رؤية إسلامية. في ندوة الإعلام والمعلوماتية وتحديات القرن الحادي والعشرين. الرياض. معهد الدراسات الدبلوماسية . 24 – 25 ديسمبر 1995م

6- د. أمين سعيد عبد الغني : وسائل الإعلام الجديدة والموجة الرقمية الثانية. إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى. 2008م. ص .164

7- د. أمين سعيد عبد الغني: وسائل الإعلام الجديدة والموجة الرقمية الثانية. مرجع سابق. ص .171

8- محمد سعد أحمد إبراهيم : خطاب العولمة والهوية في وسائل الإعلام الأمريكية الموجهة بالعربية وانعكاساته على استجابات الشباب. المؤتمر العالمي السنوي العاشر. كلية الإعلام. جامعة القاهرة. 4-6 مايو 2004م، من ص 33-146.

9- د. أمين سعيد عبد الغني : وسائل الإعلام الجديدة والموجة الرقمية الثانية . مرجع سابق. ص .215

10- انشراح الشال : بث وافد على شاشات التلفزيون، القاهرة. دار الفكر العربي. 1994م. ص 149.

11 - محمد عبد الحميد : نظريات الإعلام واتجاهات التأثير. عالم الكتب. القاهرة. 2003م. ط 3. ص 147.

12- د. محمود أحمد السيد ، لغة الإذاعة ومؤهلات مذيع الأخبار، مجلة الإذاعات العربية. مجلة تصدر عن اتحاد إذاعات الدول العربية. عدد 1 - 2010م، ص 99.

13- أ.د. محمد لعقاب : قضايا ساخنة، في الإعلام والإسلام والثقافة، درا هومة، الجزائر، ط1 ، 2010 ص 99.

14- د. مي العبد الله، التلفزيون والخوف من المعرفة، الإذاعات العربية، عدد 3 . 2005م، ص 106.

15- د. محمد لعقاب : قضايا ساخنة. مرجع سابق. ص 38

16 - د. ماجي الحلواني حسين، حول مفهوم الثقافة التلفزيونية، الإذاعات العربية ، عدد 2 . 2005م . ص 16.

17 - محمد وليد الجموسي، الإعلام والتربية ومشروع الإتصال، الإذاعات العربية، عدد 2. 2005م. ص 49.

18 - المرجع نفسه، ص 50.

19- د. عبد الله أبوهيف، مستقبل الإعلام العربي، عولمة الإعلام ومواجهتها، الإذاعات العربية ، العدد 1 ، 2006 ، ص 7.

20- المرجع السابق : ص 14.

21- فريال مهنا : علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية . دار الفكر المعاصر. بيروت. دار الفكر. دمشق 2002م ص 577-578.

22- عبد الحسين شعبان : العولمة و الإعلام العربي على مشارف الألفية الثالثة. في جريدة النهار. بيروت. الخميس 1999/10/24م. ص 14.

23 - فهمي العدوي : إدارة الإعلام. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ط1. 2010م. ص 13.

24 -محمد نصر مهنا : في النظرية العامة للمعرفة الإعلامية للفضائيات العربية والعولمة الإعلامية والمعلوماتية. المكتبة الجامعية. الإسكندرية. 2003م . ص 396

25- المرجع السابق . ص 396.

26- محمد الهاشمي : الإعلام الدولي والصحافة عبر الأقمار الصناعية. ط2. دار المناهج للنشر والتوزيع. 2003م. ص 34.

27- إياد شاكر البكري : تقنيات الاتصال بين زمنين، دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ط1. 2003م. ص 100.

28- أسامة ظافر كبارة : برامج التلفزيون والتنشئة الاجتماعية للأطفال. دار النهضة العربية. بيروت. لبنان. 2003م ط1. ص 149.

29- المرجع نفسه.

30 - جبيلان عبد الرزاق : أساليب تغطية القضايا في برامج الرأي المذاعة على الهواء في القنوات الفضائية العربية. ماجستير. جامعة القاهرة. كلية الإعلام 2004م. ص 19.

31- راسم محمد الجمال : الاتصال والإعلام في العالم العربي في عصر العولمة. القاهرة. الدار المصرية اللبنانية. 2006م . ص 126.

32 - سامي الشريف : قضايا في الإعلام الدولي. القاهرة. دار النهضة العربية 2007م. ص 111

33 - نهلة أبو رشيد : المصالحة الإخبارية لقضايا الدول النامية في الفضائيات العربية. ماجستير. جامعة القاهرة . كلية الإعلام. 2002م. ص 129.

34- سامي الشريف ، مرجع سابق. ص 32.

35-http://www.nilsat.com.eg/aboutus.hum

36- د. حسن نيازي الصيفي : الفضائيات العربية في عصر العولمة الفرص والتحديات. مرجع سابق. ص 37.

37- إيمان بن نعجة : المعالجة الإخبارية في قناة الجزيرة الفضائية لأحداث سوريا. مذكرة لنيل شهادة ماستر، قسم علوم الإعلام والاتصال. جامعة الجزائر 3. السنة الجامعية 2011م-2012م. ص 39.

38- المنصف المعياري: قنوات القطاع الخاص العربية، المقاربة الكمية أو المهمة المستحيلة. مجلة الإذاعات العربية. عدد 3. 2006م. ص 23

39- الأسد علي صالح ، انتشار الفضائيات العربية، وتأثيرها على ثقافة المشاهد العربي، دراسة ميدانية استكشافية لفئة الشباب بعدد من الدول العربية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر 3 ، 2010 ــ ص 39.

40- فاطمة حسين عواد: الإعلام الفضائي. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن ط1. 2010م. ص 115.

41 -http://www.egyptradio.tv/ansheta.html

42- هبة أحمد شاهين: تبني خدمة التلفزيون المدفوع في مصر دراسة للمشتركين في السباقات التلفزيونية المشفرة في المؤتمر العلمي السنوي 11 مستقبل وسائل الإعلام العربية . ج1. جامعة القاهرة. كلية الإعلام. مايو 2005م. ص 259.

43- محمد مهني : النظرية العامة للمعرفة الإعلامية والفضائيات العربية والعولمة الإعلامية والمعلومات. القاهرة. المكتبة الجامعية. 2002م. ص 323

44-http://www.cme.ptv.com/services.htm

45- د. حسن نيازي مصطفى : مرجع سابق. ص .56

46- المرجع نفسه.

47-http://www.orbit.net

48- http://www.showtimearabia.com/about.ar.ae.aspx

49- إياد شاكر البكري، تقنيات الإتصال بين زمنين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، ط1 ، 2003 ، ص107-109.

50- أ.د. حسن عمار مكاوي : الفضائيات العربية الخاصة و مردودها الإعلامي. الإذاعات العربية. عدد 1. 2003م. ص من 5-6.

51.http://www.arabia.com/jordan/business/article/arabic/0.5027.4957.19510.00.html

52- د. محمد معوض : دراسات في الإعلام الخليجي. دار الكتاب الحديث. (دط). 2000م ص 52.

53- تلفزيون الإمارات : قناة العرب الثقافية. مجلة تلفزيون الخليج. السنة 18. العدد 57. ديسمبر 1999م.

54-www.asb4.net/asbu.26.042012 a 13h 05m.

55- أ.د. حسن عماد مكاوي : الفضائيات... مرجع سابق. ص 8.
56- أحمد الأصغر : الفضائيات العربية الخاصة والقضايا العربية. مجلة اتحاد الإذاعات العربية. عدد 3. 2006م . ص 79.
57- أ.د. جسن عماد مكاوي : الفضائيات ... مرجع سابق. ص من 8-9.
58-www.asbu.net/26.04.2012a13h.05m
59- فارس عطوان : الفضائيات العربية ودورها الإعلامي. ط1. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. 2009م. ص 113.
60-المرجع نفسه ص 206.

61-عبد الوهاب بوخنوفة : هل للتلفزيون المحلي مكان على مجرة التلفزيونات العربية. اتحاد إذاعات الدول العربية العدد 2. 2001م. ص 13.
62- المنصف المعياري ومحمد عبد الكافي : القنوات التلفزيونية العربية المتخصصة، إتحاد إذاعات الدول العربية. العدد 56 تونس 2006م ص 14.

63-هبة شاهين : التلفزيون الفضائي العربي. ط2. القاهرة. الدار المصرية اللبنانية. 2010م ص 395.
64- محمد عبد الكافي : المشهد التلفزيوني العربي وتكاثر القنوات. مجلة إتحاد إذاعات العرب. عدد 3. 2006م. ص 39.
65- عباس مصطفى صادق : التلفزيون الجديد. من إعلام المكان إلى الإعلام المتحرك. مجلة الإذاعات العربية. مجلة فضائية تصدر عن اتحاد إذاعات الدول العربية. عدد2. 2008م. ص 93.
66- http://ditmnet.co.ae/arabic/internet/studies.html

المراجع

1 - محمود علم الدين: تعقيب على بحث الاختراق في مجال الأخبار والمعلومات. القاهرة. جامعة الدول العربية. معهد البحوث والدراسات العربية " ندوة الاختراق الإعلامي للعالم العربي " 23-24 نوفمبر 1996م.

2 - حمدي حسن : الإعلام العربي، الفرص والتحديات في النظام الإعلامي العالمي الجديد.

3 - نبيل عبد الرحمان : الأمركة الإعلامية على أوربا، الأمركة الإعلامية على أوروبا، مجلة البحوث الإعلامية، مركز البحوث والتوثيق الإعلامي والثقافي، ليبيا، العدد 17 ، 1999 .

4 - د. حسن نيازي الصيفي : الفضائيات العربية في عصر العولمة. الفرص والتحديات. الواقع والطموحات. إتراك للطباعة والنشر والتوزيع.2011م.

5- د. أمين سعيد عبد الغني: وسائل الإعلام الجديدة والموجة الرقمية الثانية. إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى. 2008م.

6 - انشراح الشال : بث وافد على شاشات التلفزيون، القاهرة. دار الفكر العربي. 1994م.

7 - محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير. عالم الكتب. القاهرة. 2003م . ط 3.

8 - أ.د. محمد لعقاب : قضايا ساخنة، في الإعلام والإسلام والثقافة، درا هومة، الجزائر، ط1 ، 2010

9 - فريال مهنا: علوم الاتصال و المجتمعات الرقمية. دار الفكر المعاصر. بيروت. دار الفكر. دمشق 2002م

10 - فهمي العدوي : إدارة الإعلام. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ط1. 2010م.

11 - محمد نصر مهنا : في النظرية العامة للمعرفة الإعلامية للفضائيات العربية والعولمة الإعلامية والمعلوماتية. المكتبة الجامعية. الإسكندرية. 2003م .

12 - محمد الهاشمي : الإعلام الدولي والصحافة عبر الأقمار الصناعية. ط2. دار المناهج للنشر والتوزيع. 2003م.
13 - إياد شاكر البكري : تقنيات الاتصال بين زمنين، دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ط1. 2003م.
14 - أسامة ظافر كبارة : برامج التلفزيون والتنشئة الاجتماعية للأطفال. دار النهضة العربية. بيروت. لبنان. 2003م ط1.
15 - راسم محمد الجمال : الاتصال والإعلام في العالم العربي في عصر العولمة. القاهرة. الدار المصرية اللبنانية. 2006م .
16 - سامي الشريف : قضايا في الإعلام الدولي. القاهرة. دار النهضة العربية 2007م.
17 - فاطمة حسين عواد : الإعلام الفضائي . دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن ط1. 2010م.
18 - محمد مهني : النظرية العامة للمعرفة الإعلامية والفضائيات العربية والعولمة الإعلامية والمعلومات. القاهرة. المكتبة الجامعية. 2002م.
19 - د. محمد معوض : دراسات في الإعلام الخليجي. دار الكتاب الحديث. (دط). 2000م .
20 - فارس عطوان : الفضائيات العربية ودورها الإعلامي. ط1. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. 2009م.
21 - هبة شاهين : التلفزيون الفضائي العربي. ط2. القاهرة. الدار المصرية اللبنانية. 2010م

المجلات والصحف

1 - الإذاعات العربية مجلة تصدر عن اتحاد إذاعات الدول العربية العدد 2. 2001م.
2 - الإذاعات العربية ، عدد 3 . 2005م.
3 - الإذاعات العربية ، عدد 2 . 2005م .

4 - الإذاعات العربية ، العدد 1 ، 2006 .

5 - الإذاعات العربية. عدد 3. 2006م.

6 - الإذاعات العربية. العدد 56 تونس 2006م

7 – الإذاعات العربية. عدد 3. 2006م.

8 - الإذاعات العربية عدد2. 2008م.

9 - الإذاعات العربية. عدد 1. 2003م.

10 - الإذاعات العربية. عدد 3. 2006م

11 - مجلة الإذاعات العربية.. عدد 1 - 2010م.

12 - مجلة تلفزيون الخليج. السنة 18. العدد 57. ديسمبر 1999م.

13 - جريدة النهار اللبنانية 1999/10/24م.

الرسائل الجامعية

1 - جبيلان عبد الرزاق : أساليب تغطية القضايا في برامج الرأي المذاعة على الهواء في القنوات الفضائية العربية. ماجستير. جامعة القاهرة. كلية الإعلام 2004م.

2 - نهلة أبو رشيد : المصالحة الإخبارية لقضايا الدول النامية في الفضائيات العربية. ماجستير. جامعة القاهرة . كلية الإعلام. 2002م.

3 - إيمان بن نعجة : المعالجة الإخبارية في قناة الجزيرة الفضائية لأحداث سوريا. مذكرة لنيل شهادة ماستر، قسم علوم الإعلام والاتصال. جامعة الجزائر 3. السنة الجامعية 2011م-2012م.

4 - الأسد علي صالح، انتشار الفضائيات العربية، وتأثيرها على ثقافة المشاهد العربي، دراسة ميدانية استكشافية لفئة الشباب بعدد من الدول العربية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر 3 ، 2010 .

الندوات والمؤتمرات

1 - المؤتمر العلمي السنوي 11 مستقبل وسائل الإعلام العربية . ج1. جامعة القاهرة. كلية الإعلام. مايو 2005م.

2 - في ندوة الإعلام والمعلوماتية وتحديات القرن الحادي والعشرين. الرياض. معهد الدراسات الدبلوماسية . 24 – 25 ديسمبر 1995م

3 - المؤتمر العالمي السنوي العاشر. كلية الإعلام. جامعة القاهرة. 4-6 مايو 2004م.

مواقع الأنترنيت

1 - http://www.nilsat.com.eg/aboutus.hum
2 - http://www.egyptradio.tv/ansheta.html
3 - http://www.cme.ptv.com/services.htm
4 - http://www.orbit.net
5 - http://www.showtimearabia.com/about.ar.ae.aspx
6- http://www.arabia.com/jordan/business/article/arabic
7 - www.asb4.net/asbu.26.042012 a 13h 05m.
8 - www.asbu.net/26.04.2012a13h.05m
9 - http://ditmnet.co.ae/arabic/internet/studies.html

سيميائية الحجاج في الخطاب الكاريكاتوري
من السخرية الصريحة إلى الإستدلال المضمر

نصيرة زروطة
جامعة الجزائر 03

اعتنت السيميائية منذ ظهورها بكل مجالات الفعل الإنساني، وأصبحت أداة لقراءة كل مظاهر السلوك البشري، سواء بتعابيره الجسدية، أو طريقة جلوسه، أو تحيته، أو معماره وحتى تخيلاته الذهنية، وكل ما يصدر عن هذا الكائن الحي من أنساق لفظية وغير لفظية، محاولة الإمساك بهذا الإرث، واستخراج دلالاته الصريحة والضمنية.

عمل الإنسان منذ وجوده على بلورة قواعد تواصلية أقلمته والطبيعة الموحشة، وفتحت له باب الأناسة ومحيطٍ غريب يجهل عنه الكثير، فنمىّ في بادئ الأمر وسائل تعبيرية مثلت بعض التخطيطات الحائطية، دار موضوعها حول الفريسة التي يود اصطيادها، واعتبرت هذه الأشكال فيما بعد نافذة سمحت لنا برؤية حياة الإنسان البدائي، وكانت بمثابة العلاقة التوسطية بين الإنسان وعالمه الخارجي على حد تعبير فلسفة إرنست كسرير Earnest Cassirer وعند هذا الحد يمكن القول أن العلامة البصرية شكلت النواة الأولى للتواصل البشري، وكان الإنسان عماد العملية التواصلية والمنتج الوحيد لأي فعل سيمي، فمظاهر الوجود البشري هي وليدة عملية تسنينية نسج خيوطها الإنسان بغية التواصل مع غيره، ولم تبق هذه الأفعال الصادرة عنه وليدة العفوية، فالضحك والبكاء والشم، والمعمار، والرسم أصبحت لغات تحتكم إلى قواعد في إنتاج معانيها.

تولت السيميائية دراسة النسق اللفظي رغم أن ماهو غير لفظي سبقه في الوجود، ويرجع الفضل في هذا إلى العالمين دوسوسورDe Saussure وبيرسPierce، في إرساء قواعد هذا العلم، الذي ارتكز في بداياته على المادة التي تشكل سندا للدلالة، باعتبار هذه الأخيرة سيرورة لاشتغال المعنى وتداوله، فهي ليست معطى يسبق الفعل الإنساني أو يلحقه، وإنما الفعل ذاته الذي ينتج لحظة تحققه مجموعة من الدلالات والقيم، تستند في صدورها إلى العرف والتواضع والتسنين الثقافي، التسنين الذي عُد توسطا إلزاميا بين الفرد وعالمه الخارجي وفق منظور إيكوEco، هذا النظام الثقافي الذي يُمكن الذات المتلقية من فهم واستيعاب كل خطاب يجول أمامها، ويسقط التماثل التام عن الخطاب البصري ومرجعه، ويضعه أمام ذات متلقية وبنية إدراكية تخص هذه الذات، ويصبح النسق الغير لفظي غير محايث للشئ الذي يمثله، ولا سابقا عليه لكنه حصيلة ممارسة إنسانية أضفت عليه معاني ودلالات.

اُعتبر الخطاب البصري فيما مضى مماثلة لواقع عيني ابتدعه الإنسان لتمثيل عدة تجارب جاورته عبر رحلته الإبداعية، احتمى به من قهر الموت والوقوف في وجه المجهول، وهي إرهاصات سادت عدة سنين، شكلت تراكما من الناحية النظرية والتطبيقية، تحولت عبر الزمن إلى لغة سيميائية بامتياز في مسار معرفي جديد قوض أدوات النظام اللساني لدراستها، دشن مسارها الخطاب البصري، كحالة أولى للإدراك الحسي المبني على الإدراك المباشر لما يوجد خارج الجسد الإنساني وشهد على ميلاد هذا الصرح المعرفي مع بداية الستينات، الباحث رولان بارت Roland Barthes ، وعُدت هذه الفترة بالحاسمة لما عرفته من حركة بحثية شملت معظم المجالات تقريبا ، وكان البحث في النسق الغير لفظي موازيا لميلاد البلاغة الجديدة، التي أرسى قواعدها الباحثين بيرلمان وتيتيكا Perlman et Tyteca، وعملا على

تخليص الحجاج من المغالطة والزيف، ومزاوجته بالبلاغة التي صار لها بعدين:بعد تنميقي جمالي، وبعد حجاجي إقناعي، وتجاوزت هي كذلك اللفظ ودخلت المجال الحسي الإدراكي، وبهذا صار للحجاج معنى مضاعف التحديد حسب الباحث بلانشي Blanchi وانتقل من التأثيرات التقليدية للديالكتيك والمنطق والبلاغة والقديمة، إلى فرع من فروع نظرية التواصل والمتمثل في الإقناع، وولج مجالات أكثر تخصيصا كمجال الإعلام وهمّ الأخصائيون إلى دراسة الحجاج في الخطابات الإشهارية، التي توالى ميلادها مع اكتشاف قوتنبرج Gutenberg الذي صار عاملا ديناميكيا آخرا في ميلاد عدة خطابات، كالكاريكاتور الذي أصبح يلازم الصحافة المكتوبة، بارتفاع معدل النشر الذي ضمنته المطبعة.

غير أن الكاريكاتور الذي يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، والحضارة الفرعونية وأثار الطاسيلي والكهوف الفرنسية شاهدة على هذا الفن، الذي استوفى غرضه النقدي اللاذع والتهكمي الساخر منذ اكتشافه إلى غاية الوقت الراهن، مشكّلا بذلك مرآة عاكسة لما يحدث في المجتمع، ومعيارا تقاس به حضارة الشعوب، وباعتباره يحمل نفس مقومات الخطاب البصري فإنه يمكن أن يشكّل فرعا منه، ويدخل ضمن شبكة تواصلية معقدة تحتل المعطيات السوسيو ثقافية حيزا أساسيا في مساحته، وينحو أكثر إلى التعليل والتسنين الذي يقود إلى التعرف على خصائص الممارسة الإنسانية المستبطنة، التي تثير الذات المرسلة دون علم، فهو لا يقدم تفاصيل الأحداث التي تقدمها الجريدة، بل ينتقي خطابه وفق إرغامات تفرضها سياسة المؤسسة الإعلامية، واستجابة لمجموعة من المحددات تفرضها شخصية الفنان، وكذا المتابعة اليومية للأحداث الدولية والمحلية والمشاهدة الدائمة لبريد القراء، كلها أمور مساعدة على الإبداع، وباعتبار الخطاب الكاريكاتوري يضاهي العمود،

والافتتاحية والتعليق، وما يحملونه من دلالات مضمرة، فهو لا يخرج عن دائرة القصدية والإعمال المسبق، بهدف تلبيس علاماته قوالب حجاجية بلاغية مضمرة، في تشويه مكثف عابر ولا تنبع دلالاته من مظهره الصوري بل من أبعادٍ خفية يواريها الرسام تحت المبالغة، والسخرية، والتورية، ويصبح من زاوية البلاغة الجديدة يطمح إلى إنجاز وظائف ثلاثة: الإبلاغ والإمتاع والتأثير، يتمثل الإبلاغ في تلقي معلومات عن حدث ما، ويتوجه في هذه اللحظة الخطاب إلى العقل ويفرض على التمثيل أن يكون موضوعيا صادقا، أما الوظيفة الثانية، تتعلق بكل العناصر التي توُظفها البنية المادية للخطاب من حجج بلاغية وتخطيطات تشكيلية، وتتحقق الوظيفة الأخيرة في نفي كل عناصر الملل على المتلقي، ذلك الملل الذي يعرقل نفاذ الخطاب إلى ذهنيته ونفسيته، ويتجسد التأثير برابط عاطفي، يحييه المرسل في مقدماته بدغدغة شعور المتلقي ودفعه في اتجاه تبني موقفه وترجمته إلى فعل وممارسة في النتيجة.

بهذا يدخل الخطاب الكاريكاتوري في سيرورة المجتمع، ويعكس انشغالاته وهمومه الاجتماعية وانطلاقا من هذا وبالنظر الدقيق نجد أن الكاريكاتور كخطاب بصري يحمل الكثير من التضمينات الإديولوجية، والثقافية والاجتماعية، وله وظيفة تجسيد تطلعات وطموحات المجتمع ككل، ولأنه يتوخى تصوير الواقع المعيش فإنه يوظف بعض الأشكال الحجاجية والبلاغية التي ترتقي في النهاية إلى تحقيق البعد التواصلي.

عرفت الجزائر تجربة فتية مع هذا النوع الفني في الصحافة المكتوبة، يرجع ذلك لهامش الحريات التي عرفتها في مرحلة ما بعد الثمانينات حيث تصاعد استعمال الخطاب الكاريكاتوري في الصحافة الجزائرية بشكل ملفت للانتباه، حمل وقائع تعكس مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية، تداولٌ عكسته تعددية

إعلامية جزائرية سمحت له بملازمة أي عنوان يصدر، ومنبر تلجأ إليه الجريدة أحيانا لصب سخطها على بعض الجوانب المجتمعية، وبهذا غدا الكاريكاتور منبرا تواصليا شاهدا على عدة أوضاع تسبح في فلك الحياة اليومية، يتولى الرسام الكاريكاتوري تعليلها بطريقة حجاجية طريفة، وشهدنا خلال فترة الاحتجاجات التي عرفتها الجزائر خلال سنة 2011 نتيجة إرتفاع محسوس في سعر مادتي السكر والزيت، أوضاع اجتماعية عكستها الصحافة المكتوبة بصورة مباشرة وبتداول مختلف يتوافق والخط السياسي لكل جريدة وتكوين رسامها وشخصيته.

1. **تعريف الكاريكاتور**:

هو لفظ مؤنث مشتق من اللفظ الإيطالي Caricatura واللفظ اللاتيني Caricatura يتكون بدوره من اللفظ Caricaré الذي يعني السخر بالتفاصيل وهو التمثيل الساخر من المبالغة والشحن من شخص معين أو ظاهرة ما والإلحاح على تبيان مظاهرها السلبية وإثارة الجوانب التي تثير الضحك والسخرية.[1]

ويعرفه le Petit Larousse على أنه: "تمثيل من الرسم لشخص أو شيء ما، بنية ساخرة أو هزلية وتشويهات غريبة ومبالغ فيها لبعض العيوب والنقائص".[2]

وتصفه **فيولات موران** Violette Morin بأنه: "تلاعب بالخطوط يشبه تماما التلاعب بالألفاظ، فهذا الخطاب هو أكثر مطابقة لقانون الإتصال أكثر من الخطاب المصور، فهو دائما يحمل شيء لكن هذا الشيء دائما يحمل مع الموضوع الذي يمثله علاقة مشابهة ولو بدرجات قليلة ويكون مشفر من طرف مرسله.[3]

أما **دوبرا** Duprat يرى أنه: "اسم إيطالي مفرنس الذي نسميه بطريقة أخرى **مشحون** والذي يتوافق والصور المضخمة وغير المتناسبة سواء في الكل أو في الجزء ومن خلاله يتسلى الرسام والناحت والنقاش ليضحك الغير.[4]

غير أن **أرنست كمبرج** Earnest Gombrich ينظر إلى الخطاب الكاريكاتوري على أنه "بحث على حدود السخرية المشوهة تجعل منه استعارة في معناها العام في طابع فني ساخر.[5]

وما يمكن ملاحظته هو أن كل التعاريف تلتقي في نقطة واحدة هو أن الخطاب الكاريكاتوري خطاب ساخر بامتياز، لكن سخريته ليست اعتباطية بل مبطنة بآراء وأفكار نقدية تختفي تحت تلك الخطوط الهزلية.

أما سيميولوجيا فهو نسق اتصالي يحمل دلالات ومعاني إيحائية ورمزية يغلب فيها المضمر عن الصريح، إذ يستند في أغلب الأحوال علي التجريد السيمى في بعده الأيقوني أو في مستواه الكلامي.

ومجمل القول يعتبر الخطاب الكاريكاتوري: "(اغتصاب واعي) لقواعد التمثيل الواقعي إذ أنه يقوم بتشويه بعض السمات الفيزيائية لتأكيد بعض الخصوصيات النقدية، وأحيانا يلجأ إلى أوضاع خيالية تماما، فهو تعبير شعبي في عمومياته يعمل على تمرير رسائل بصورة سريعة ومختصرة.

أما من وجهة نظر الاتصال "هو رسالة اتصالية بصرية أيقونية ساخرة ذات اتجاه واحد يستقي معطياته من الأحداث والشخصيات والآراء والأفكار".[6]

يتأسس الخطاب الكاريكاتوري على تعليق مضمر في شكل نقد لاذع منجز في دعابة هزلية إذ انه متنفس للجريدة يجنبها شر اللفظ الظاهر، سهولة إدراكه حجزت له مكانة معتبرة على مساحة الجريدة تعادل الافتتاحية أو التعليق أو العمود، غير أن حجاجه يستدل بالظواهر ممثلا إياها بطريقة صريحة واضحة، لكن بإيحاءات ثقيلة ومضمرة .

2. تعريف الحجاج:

الحجاج لغة : مأخوذ من كلمة حُجَّة وتعني البرهان، وقيل الحُجّةُ ما دفع به الخصم وتقول حَجّه وفلان خصمه مَحْجُوجٌ وكانت بينهما محَاجّة ....".[7]

وقال **الأزهري**: الحُجَّةُ الوجه الذي يكون فيه الظفر عند الخصومة وهو رجل مُحَاجِجْ أي جادِل، والتحّاج هو التخاصم وجمع الحُجّة حجج ، وَحَاجَّه محاجّةً وحجاجًا، نازعة الحُجّة، وفي الحديث فحج آدم موسى أي غلبه بالحُجّةِ، وقال الأزهري إنما سميت حُجة لأنها تحج نقصد لأن القصد لها وإليها وكذلك مَحجّةُ الطريق هي المقصد والمسلك وفي حديث الدجال .... أن يخرج فيكم وأنا فيكم فأنا حجيجه.."أي مغالبه بإظهار الحجُة عليه والحُجّة هي الدليل والبرهان ....".[8]

وفي **لسان العرب لابن منظور**: يقال حاجَجْتُه أُحَّاجه حِجَاجًا حتى حَجَجّتُه أي غلبته بالحجج التي صرحت بها....".[9]

يرى **الجرجاني** أن الْحجّة ما دلّ به على صحة الدعوى وقيل الحجّةُ والدليل واحد، ومنه فإن أساس الحجاج هو الارتكاز على دليل معين قصد إثبات قضية ما، أو موقف معين، أما من حيث المقتضيات، فشروط الحجاج تقتضي وجود طرفين بينهما سجاٌل أو جداٌل ، وهنا ابن منظور يضع الحجاج مرادفا للجدل صراحة بقوله هذا .... رجل مِحْجاج أي جادل..".[10]

ويشير معنى الحجاج في اللغة الفرنسية Argumentation إلى معاني عديدة حسب ما ورد في قاموس Le Robert(الفرنسي) وهي:

- القيام باستعمال الحجج .
- مجموعة الحجج التي تهدف إلى تحقيق نتيجة واحدة.
- فن استعمال الحجج أو الاعتراض على حجج في مناقشة أو محجاجة ما ...

ولفظ Argumentation تعني الدفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج أو عرض وجهة نظر مخالفة أو معارضة مصحوبة بحجج.....[11]

ويعرفه قاموس **كمبريدج** Cambridge بأنه: " الحجّة التي تعلل أو تبرر مساندتك أو معارضتك لفكرة ما".[12]

الحجاج اصطلاحا: هو الاستدلال في الكلام، أو التعبير، أو النقاش بحجة أو مجموعة من حجج تساهم في إحداث الإقناع لدى الطرف الآخر بصحة وأهمية ما ندعيه...".[13]

ويعرف بأنه خطاب إقناعي هدفه التأثير في المتلقي، إما لتدعيم موقفه، وإما لتغير رأيه، فيبني موقف جديد سواء كان هذا الموقف مبني على الاقتناع الذاتي أو يقتضي فعلا ما.[14]

والحجاج هو دراسة التقنيات الخطابية التي من شأنها أن تحدث موافقة أو تزيد في تأثير الأطروحات المقدمة بقصد الموافقة عليها... ".[15]

والحجاج بالمفهوم العادي المتداول هو طريقة التي يتم بموجبها عرض الحجج وتقديمها بهدف التأثير في المتلقي ويصير الخطاب ناجعا فعالا.[16]

وقدم **أرسطو** Aristote في زمن مضى مفهوما للحجاج يجعله قاسما مشتركا بين الخطابة والجدل، ذلك أن"الريطوريقا" كما ترجمها العرب القدامى هي فن الإقناع عن طريق الخطاب، والوظيفة الإقناعية هي وظيفتها الأساسية كما أكد ذلك **الفارابي** في قوله "الخطابة صناعة قياسية غرضها الإقناع..."[17]

يأتي فيما بعد الباحثان الغربيان **بيرلمان** Perlman و**تيتيكا**Tyteca ويحددان مفهوم الحجاج وفق التقليد الأرسطي القديم، ويقرّان بأن الحجاج ماهو إلاّ الجدل والخطابة، لذلك عُد حجاجهما حجاجا كليا وعاما يطبق على كل الخطابات بتنوعها.

يعرف **بيرلمان** الحجاج في كتابه **مصنف الحجاج** انطلاقا من موضوعه الذي هو دراسة تقنيات الخطاب، التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، وأن تزيد في درجة ذلك التسليم، أما من حيث الغاية، فهدف كل حجاج جعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو تزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى المتلقين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو على الأقل جعلهم مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة.[18]

من خلال هذه التعاريف المقدمة يمكن اعتبار الخطاب الكاريكاتوري خطاب يبني محتواه بطريقة هزلية طريفة لكن عمادها حجاجي مثقل بالدلالات الإيحائية تختصر أوضاعا اجتماعية في بضعة خطوط مشوهة.

3. بناء الحجاج في الخطاب الكاريكاتوري:

يبنى الحجاج في الخطاب الكاريكاتوري على مجموعة من العلامات الأيقونية، والبلاستيكية(التشكيلية) واللسانية(الكلامية)، التي تشكل في مجموعها نسيجا حجاجيا بقصد استمالة المتلقي، ويمكن إطلاق لفظة " **المقدمات**"عليها، قياسا لما أطلقه **بيرلمان** Perlman على نقاط انطلاق الحجاج وهي **الوقائع** les fait و**الحقائق** les réalités و**الافتراضات** (les présomptions)، **والقيم وهرمية القيم** la hiérarchie des valeurs، والمواضع.

تعد الوقائع نقطة البداية حيث تمثل ماهو مشترك بين مجموعة من الأشخاص أو الناس جميعا، فالواقع يقتضي إجماعا كونيا لجميع أفراده.". [19]

تقوم الحقائق على فكرة الربط بين الوقائع، أما الافتراضات وإن كان مسلما بها غالبا إلا أنها تحتاج إلى التشفع بأدلة وأنساق برهانية تدعمها، غير أن القيم هي ذات طبيعتين، طبيعة مجردة كالكرم والتعاون وطبيعة مادية

عينية مثل الأماكن المقدسة والمساجد ...، وتعتبر مكون حجاجي، غير أن ترتيبها يعتبر آلية حجاجية أهم من القيم في ذاتها.

تعتبر القيم لدى **بيرلمان** Perlman "لازم حجاجي" لما نود القيام به، وعدها من القواعد الحجاجية المؤثرة في المتلقي ويستند عليها المرسل لتحميل المخاطب ودفعه إلى أفعال دون أخرى، كما أنها صمام تشكيل الحقيقة المطلوبة، وفق ما يوده المحاجج، وتظل المحافظة على ترتيبها بعد الاستخدام أمر ضروري، وهذا ما يجعلها صالحة لأن تستعمل في مقامات أخرى".[20]

غير أن المواضع هي بمثابة الخزانات للحجج كما اعتبرتها البلاغة اليونانية القديمة وهي نوعان: **مواضع الكمّ** و**مواضع الكيف،** فالأولى نثبت من خلالها أن أمرا أفضل من الآخر من الناحية الكمية، أما الثانية فهي تسكن في الوحدة في حدّ ذاتها.

يقسم **بيرلمان** هذه النقاط السابقة ضمن قسمين: يخص القسم الأول الواقع بتمظهراته ويضم الوقائع والحقائق والافتراضات، ويندرج القسم الثاني ضمن المفضل ويحوي كل ماهو متعلق **بالقيم ومراتبها وكذا المواضع.**

يعتبر **بيرلمان** الوقائع والحقائق، والافتراضات، والقيم، والمواضع قوالب جاهزة للاستدلال الحجاجي، يلعب فيها السياق الثقافي والاجتماعي دورا حاسما ، فيصبح ترسيخ هذا التداول الفعلي آلية حجاجية ضمن مفهوم **نظرية البلاغة الجديدة،** فعندما يستخدم الخطاب الكاريكاتوري بعض العادات والممارسات اليومية المتعاهد عليها اجتماعيا دون تبرير هذا الاستخدام، إلا أنها ضمنيا تعد بمثابة القوالب الحجاجية **الجاهزة** stéréotype يعتمد عليها المحاجج في كل مرة لتشكيل موقف ما وإظهار آخر أو تعليل واقعة وتجاوز أخرى، فتنتقل بذلك الكثير من الممارسات من مجالها الطبيعي المتعارف عليه لتقتحم مجالات أخرى بعيدة عنها، ويصبح استخدامها أو إقحامها حجة في حد ذاته.

لكن ورغم اعتمادنا على استخدام النظرية الحجاجية **لبيرلمان** إلا أنها قد تفرغ من محتواها في مجال الخطاب الكاريكاتوري إذ لم نضف ونبين بعض المتعلقات الموجودة فيه، والتي تضفي على هذه النظرية القيمة العلمية التي تتمتع بها، فلو أخذنا على سبيل المثال لا الحصر مفهوم المقدمات وطبقناه على الخطابات الكاريكاتورية، فإنها تتساوى جميعا في حجيتها على مستوى الوقائع ولا يمكن المفاضلة بينها، إلاّ من خلال إضافة بعض المفاهيم المساعدة لمفهوم الوقائع كمفهوم التناول، واختيار العلامات المعبرة عن الواقعة، فنقول أنه كلما كانت هذه العلامات متطابقة ومعبرة، كلما زادتها صلابة في بناء المعنى ، وهذا يعني بالضرورة قوة في المقدمات يقودنا في النهاية إلى قوة في الحجاج.

إن الحجاج بواسطة الخطاب الكاريكاتوري يعني محاولة تحليل أساليب الإقناع بواسطة التمثيل الأيقوني، فلا طالما كان الحجاج لصيقا بما هو لفظي، فالحديث عن لغة الخطاب الكاريكاتوري يبين نوعا من الاستعمال الإستعاري لهذا المفهوم، والتجمعات البشرية لازالت تستخدم اللفظ وحتى لو كانت أمام الأيقون.

وحسب التصور **البيرلماني** ليكون هناك حجاج يجب أن تكون هناك مجموعة من الاقتراحات"المقدمات"، التي تنتهي بالاحتفاظ بواحدة لضمان انخراط المحاجج، لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن **هل هناك حجاج في الخطاب الكاريكاتوري مثل الخطاب اللفظي؟ وما هي الوسائل التي يستند عليها في المحاججة؟**

كما هو متعارف عليه لدى العامة أن الخطاب اللفظي يتكون من ملفوظات وهذه الملفوظات توجد بصورة مستقلة عما تمثله، ويقوم الحجاج

في هذا المقام باستحضار كل الروابط الأجرومية التي يتوفر عليها اللفظ للمحاججة، غير أن الأمر يختلف في ما هو أيقوني ولا أحد يمكنه الجزم بوجود هذا التوليف الرابطي بين العلامات البصرية، ولا يمثل العنصر الحاضر إلا نفسه ، وهذا ما يختزل التجريد السيمي في التمثيل الأيقوني...[21]

لا يشرح الخطاب الكاريكاتوري العلاقات الموجودة في المستوى التعييني، فكل الخصائص attributs التي يمكن أن تكون كعناصر إسنادية prédication مدمجة في التمثيل،[22] وهذا راجع لسبب بسيط هو أن النسق الغير لفظي لا يقبل التقطيع المزدوج.

تطرقت كربرات أوركيوني Kerbrat Orecchioni لهذا الإشكال في مقالها "الصورة في الصورة"، ترى الباحثة أن اللغة البصرية تتجاهل الإسناد الخارجي ، فخصوصيات les propriétés العناصر تدمج كلها في التمثيل، دون أن تكون لها القدرة على أن تكون عناصر مستقلة ناتجة عن فعل خطابي"، [23]والمعلومات المحمولة من طرف الخطاب البصري لا تكون إلا من إسناداته الداخليةde son prédication interne (بنيته الداخلية) وتقر الباحثة بإمكانية الحديث عن"الإسنادات الافتراضية" فكل خطاب بصري يتضمن مجموعة من الإسنادات الافتراضية virtualités de prédicationالتي تستحدث لحظة استقبالها من طرف المتلقي.

يجسد الخطاب الكاريكاتوري بطريقة تركيبية مجموعة من العلامات ومجموعة من الخصوصيات les attributs تكون متضمنة في هذه العناصر بحيث تتصل فيما بينها في التمثيل، بالرغم من احتواءه على بعض المفارقات صريحة الإدراك، وسهلة الاندثار والتلف، وتكون العلامات الأيقونية المشوهة الموضوع المنطقي في الخطاب.

ينتقي الكاريكاتوري"المحاجج العلامة الدالة على الحدث رغم التشويه الممارس فهو لا يحتفظ سوى على الإسنادات الافتراضية المفضلة التي تقوده إلى المعنى وتتوخى اتساق الرسالة.

يشارك المرسل بقوة في بناء الحجاج الكاريكاتوري وذلك بعقد علاقات منطقية كرونولوجية ما بين هذه الإسنادات الافتراضية المجسدة في ما هو أيقوني ولساني، في حين يقوم المتلقي بتفكيكها لحظة الاستقبال، ومن شروط الحجاج الوضوح والصراحة التي تسمح بالإنخراط في المسلمات الحجاجية.

يتصل الحجاج فيما هو بصري بالدرجة الأولى بالمرسل الذي ينجز البنايات المقترحة ولا يمكن في أي حال من الأحوال إهمال الطرف الثاني من الرسالة "المتلقي".

يتحدد الدور الحجاجي للمرسل بتأسيس مجموعة من الإرغامات التي توجه بطريقة إجبارية نوعا ما التأويلات المقترحة من طرف الخطاب.

بحيث يمتلك الرسام ثلاث وسائل أساسيه لتأسيس حجاجه الأيقوني وهي:

- البنية الداخلية للخطاب.
- استعمال الإيديولوجية.
- الجمع بين ما هو أيقوني ولساني .....[24]

يعتمد على البنية الداخلية للخطاب من خلال الألوان والأشكال والخطوط، إذ تعتبر هذه العناصر بمثابة البنية "المرفولوجية"، فاختيار لون دون غيره أو شكل دون آخر فإن المرسل يحاجج ولو بصورة مضمرة، ويكون هذا الأمر متاحا للرسام وذلك بالتلاعب بالأشكال والألوان ضف إلى ذلك السخرية والمبالغة والإغراق، الذي يعرف بهم الخطاب الكاريكاتوري ويقوون من الفعل الحجاجي.

ويمكن إدراك الإسنادات في البعد التعييني وقد تمتدّ إلى التضمين الذي يسمح بملامسة خصوصيات الموضوع الممثل.

يمر الحجاج في الخطاب الكاريكاتوري ببعض الخصوصيات التي تفرضها طبيعة الخطاب البصري، فهو يتجاوز ثنائية الدال والمدلول، لتعمل عناصره كمؤشرات مثيرة للتأويل لدى المتلقي، ويخفي مساره التلفظي son (circuit énonciatif) ويتجاوز هذا المعطى لإظهار الجهد الحجاجي، إذ يعتبر بنية ساكنة في ذاته، وتبدأ عملية الحجاج الأيقونية متى وضع هذا الأخير في تفاعلية ثنائية قطبية (مرسل ومتلقي)، هذه التفاعلية المركبة، تستند إلى أحكام "سيبرنيتكية".[25]

يحاجج الخطاب الكاريكاتوري في مستواه الأول بواسطة **بنيته المادية** من خلال سننه الجيومترية (الأشكال، والخطوط، والمساحة)، والكروماتية (الألوان)، أما في المستوى الثاني، يحاجج من خلال ترتيب العناصر التيبوغرافية التي تؤسس **وحدات تصويرية** ترتبط فيما بينها وفق تقنيات معروفة كالتأطير، وزوايا التقاط النظر وطريقة التموضع على مساحة الخطاب، ويبدو الخطاب الكاريكاتوري كأنه واقع تكاثري لكن منظم ومفتوح على أبعاد تأويلية، يعمل صاحبه على "حقن" جوفه بشبكة حجاجية اعتمادا على **معطياته الخام**، وتخمينا لتأويلات المتلقي، هذا التشكيل أو "النمذجة" الحجاجية للخطاب الكاريكاتوري تتعالق، **والمخططات الإيقونية** les schèmes iconiques (الإيقونيمات)، التي تشكل بنيات بصرية محسوبة، وتظهر سوءا من خلال علاقاتها مع العناصر التكوينية والتصويرية أو من خلال حشو هذه العناصر(تعدد نفس اللون أو نفس التخطيط)هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه المخططات الأيقونية تعمل كدعامات بصرية **للمبادئ التصويرية** topoi conceptuels تثير الاستقبال، وتعتبر قوالب حجاجية جاهزة، تتأسس على معرفة مشتركة بين الناس، وهي نوعان: **مبادئ مثالية** Archétypaux، عندما تستغل الأبعاد البسيكولوجية والعاطفية

والنفسية، **ومبادئ سوسيوثقافية** Socioculturels عندما تلبس الخطاب قيم ومعطيات اجتماعية، فالعلاقة بين المخططات الأيقونية والمبادئ التصويرية لا يسودها الربط الثنائي الاعتباطي الموجود بين الدال والمدلول، لكنها تعدل حسب أهداف الخطاب، ويبقى الحجاج الأيقوني احتمالي رغم مبررات مرسله إلا أن هناك بعض الأماكن في الخطاب تبقى ساكنة.[26]

يعتبر الحجاج الأيقوني حجاج افتراضي أو محفز استدلالي، يقود المتلقي إلى مجموعة من النتائج التأويلية، يستند في إنجازها إلى **الحسابات المرجعية**: من خلال معرفة مرجعية الخطاب، أي ماهو الموضوع المثار؟.**والحسابات النموذجية**: لإستخلاص أنواع التصورات التخطيطية المستعملة في الخطاب هل هي من طبيعة مثالية؟ أم أنها سوسيو ثقافية ؟ وفي هذا المستوى يقوم المتلقي بتفكيك البنيات المكونة للخطاب.

أما **الحسابات الأخلاقية**: تطالب المتلقي بمعرفة القيم الواردة في الخطاب الكاريكاتوري، فإذا كان الخطاب الإشهاري يدفعه لمعرفة المؤشرات الإيجابية والتثمينية للمنتوج، فإن الكاريكاتوري يدعوه لتثمين القيم المعنوية والمادية.

غير أن **الحسابات القياسية المحذوفة**: تضغط على المتلقي لتقوده إلى النتائج المرسومة، وتجعله يطرح بعض التساؤلات عن فحوى الرسالة، الذي يكثر فيه الحذف والتشويه في مكامنه، ويظهر تمثيله في ذاته ومن أجله ، هذه القياسات الأيقونية تنفرد بطابع إشعاعي، تضمنه علامات بارزة في الخطاب، ويُبينُ ذلك من خلال وظيفة الترسيخ، التي ترتبط مباشرة بالبعد الكلامي.[27]

يتأسس الحجاج الكاريكاتوري في المستوى الثاني على المستوى الإيديولوجي.

تعرف الإيديولوجيا بأنها" تسجيل مجموعة من الأحكام المضمرة في الضمير الجمعي لمجموعة اجتماعية معينة.[28]

وتعتبر نافذة يلجأ إليها الرسام الكاريكاتوري، إذ يستند إلى أحكام قيمية لبناء رسالته، علما أن قوة حجاجية هذه القيم تكمن في احترام الحدود السياقية للبنية الاجتماعية، تمثل هذه الأخيرة عناصر متداولة بين مجموعة من الناس، ومعبئة في قوالب حجاجية جاهزة كما تطرقنا سالفا ، فكل مدرك للرسالة البصرية يحس وأنه طرف في العملية الاتصالية وهذا ما يعطي أبعادا حجاجية للخطاب الكاريكاتوري.

أما المستوى الثالث الذي يدعم العمل الحجاجي هو الرسالة اللسانية، التي تحد من القراءات المفتوحة ، وتوجهه نحو المعنى المراد وتمنح فرصة أكثر للمرسل للتحكم في العملية الاستدلالية وتضيف للحجاج الأيقوني حجاجا ألسنيا ، وعليه يمكن القول أن المُحاجج يعمل على تأويل ما يدعيه من إسنادات افتراضية les prédications virtuelles في ما خططه من علامات تشكيلية أيقونية وقد يجنح إلى الدعم التأويلي للغة اللفظية التي تعمل على تجسيد وظيفة الترسيخ والمناوبة على حد تعبير **رولان بارت**.

4. أنواع الحجج في الخطاب الكاريكاتوري :

الحجج شبه منطقية: يعتمد هذا النوع من الحجج على بعض البني المنطقية كالتناقضla contradiction والتماثل التام والجزئي l'identité partielle ou totale وقانون التعدية، la loi de transitivité.[29]

يكون التناقض بمقابلة علامتين متناقضتين سواء من حيث الشكل أو المحتوى، يعمل المحاجج على كشف التعارض الموجود بين العلامتين ويقيم المقدمة التي يود المحاججة عليها، فالتناقض جلي الكشف وسهل الاستنباط.

ويظهر التماثل في الخطاب الكاريكاتوري برسم العلامة مرتين قياسا، العلامة الأولى هي المقصود "اسم الظاهر"، والثانية هي التماثل للأولى ولكن في معناها المجازي قياسا على قول **بيرلمان** عندما يتحدث عن التماثل في النوع

الأول من الحجج شبه منطقية يؤدي هذا النوع من الحجج قيمة حجاجية عالية في مقامي السخرية والهزل.

غير أن الحجج القائمة على علاقة تبادلية، وذلك بوضع واحد مكان الآخر "أي علامة مكان أخرى" يتجسد ذلك من خلال: مثلا رسم شخص مكان آخر، كرسم رئيس الحكومة مكان رئيس الجمهورية، وهنا تبنى الجدلية الحجاجية.

حجج التعدية les arguments de transitivité: تحتوي هذه الحجة على ثلاث علامات (1)، (2)، (3)، فحكم التعدية يربط العلاقة الأولى والثانية، والثانية والثالثة ليعطينا العلاقة بين الأولى والثالثة، بحكم علاقة التعدي.

الحجج المنطقية les arguments logiques: تعتمد هذا النوع من الحجج على العلاقات الرياضية؛ [30] بإدماج الجزء في الكل على الاعتبار أن الجزء مندمج في الكل، والمقصود بهذه التجزئة كسب الخطاب الكاريكاتوري قيمة حجاجية، فالجزء يعكس الكل، وإذا دققنا النظر في أحد الخطابات الكاريكاتورية صاحب استخدام حجاج شبه منطقي وذلك باعتماده تقنية تجزئة الكل حيث أخذ جزء من"الجسم"، أو جزء من الوضع الاجتماعي وقام بتمثيله فبمجرد كونه اختار جزء من الكلّ، يكون قد استخدم حجاجا شبه منطقي، والحجاج على الجزء يعكس الكلّ.

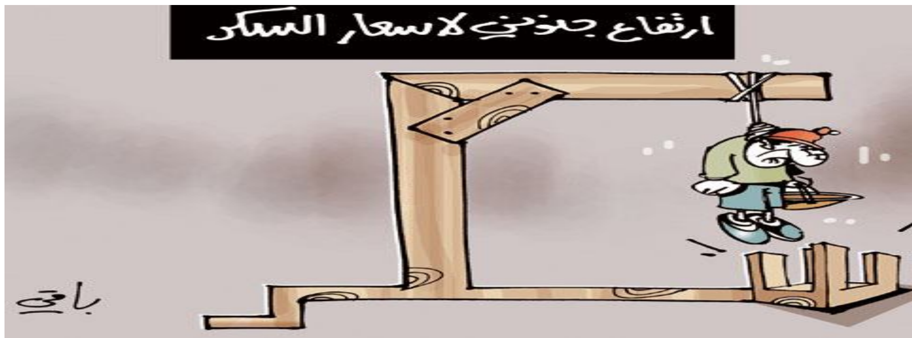
الحجج المؤسسة على بنية الواقع les arguments basés sur la structure du réel: تبنى هذه الحجج على الواقع، وتستخدم حجج شبه منطقية مسلم بها لتأسيس حجج غير مسلم بها، ليصبح الكل جزء واحد ولا يمكن تصور الحجة الثانية إلا من خلال الأولى، ما يسميه **بيرلمان** Perlman بالاتصال الحجاجي بين الحجج، تقام المحاججة من خلال التداخل بين الشخص ومنصب عمله أو مكانته الاجتماعية مثلا، كأن يجسد الخطاب الكاريكاتوري شخصية معينة فإنه ربما يرمي بذلك إلى موقف يتخذه الشخص بحكم طبيعة منصبه.

حجج السلطة l’argument d’autorité: تكتسي قيمتها الحجاجية من خلال استحضار سلطة الشخص ومكانته وقيمته، وهذا ما يكسب الحجة قوة سلطوية، يتحقق هذا في الخطاب الكاريكاتوري من خلال الترميز السوسيو ثقافي في طابع تهكمي سخري حجاجي.

الحجج المؤسسة لبنية الواقع les arguments qui fondent la structure du réel:هي عبارة عن حجج تؤسس للواقع، وذلك من خلال الأمثال المعروفة في الواقع الاجتماعي، أو بالاستعانة بالرموز الدينية أو الوطنية، كتمثيل الشخصيات المعروفة، هذا فيما يخص النوع الأول، أما النوع الثاني فيكمن في استخدام التمثيل القائم على تشابه العلاقة، وليس علاقة التشابه، يمكن مثلا استحضار علاقة الأبوة بين الوالد وابنه بعلاقة الرئيس بمرؤوسه وهنا تحيل "علاقة الأبوة " على علاقة" الرئيس بالمرؤوسين".

ولإظهار كيفية بناء الحجاج في الخطاب الكاريكاتوري قمنا باختيار نموذج ورد في جريدة الشروق اليومي تزامن مع فترة الاحتجاج التي عرفتها الجزائر بداية شهر جانفي 2011 محاولين إظهار الحجاج في النحو الأيقوني.

5. تحليل خطاب كاريكاتوري صدر في جريدة الشروق اليومي :



(صدر هذا الخطاب في جريدة الشروق اليومي 04 جانفي 2011 في الصفحة الرابعة العشرين)

• **السنن الحجاجية**: إن الحجاج الناجح غايته بناء واقع جديد بمعالم رؤوية وهيئات تصورية.[31]

يبدو هذا الخطاب مبني على **الحجة المؤسسة على بنية الواقع**، استخدم فيه عنصر التمثيل، الذي يقوم على" تشابه العلاقة" إذ شبه ارتفاع مادة السكر التي تدخل ضمن الاستهلاك الواسع للمجتمع الجزائري بالمقصلة وهو جانب أو جزء من الوضع المعيشي، يمكن أن يعم مواد أخرى، وعليه فإن المحاجج عمل على تمثيل العلاقة وواقعها بمنح المتلقي متعة كبيرة في إدراك الحجاج والتسليم بفرضياته المقدمة عند اكتشاف دقة وجه الشبه وطرافة الإستدلال، والتوظيف الجيد للتمثيل من شأنه أن يضفي على مجمل عناصره وحتى تلك الغائبة دلالة كبيرة لم تكن لها وهي في حالتها الانفرادية، [32] وينوه بيرلمان بضرورة بلوغ الحجاج حد معين من التمثيل وإلا فقد كل قيمته، والرسام قد وفق نوع ما في نقل ظاهرة واقعية، في إشعار كل مواطن بسيط بمشنقة السكر تلف حول عنقه.

أسس المرسل واقعا اجتماعيا جديدا للمتلقي أحسه بخطورة الأوضاع المعيشية، فإذا كانت مادة السكر "مقصلة" فماهي وضعية المواد الأخرى؟

حاجج الخطاب الكاريكاتوري بواسطة المعطيات المادية للخطاب وبرزت من خلال البعد الجيومتري بالدرجة الأولى، أين تفنن الرسام في تحويل لفظ "السكر" إلى مقصلة، وحرف "السين" إلى كرسي مقلوب ساعد المنتحر في تعليق حبل مشنقته، وامتلأ معنى الخطاب باللعب على البعد الكروماتي، بمنح لفظ السكر اللون البني الخشبي، في محيط بنفسجي يبعث على الحزن والقلق، وهي كلها عناصر أراد المرسل المحاججة من خلالها.

غير أن **السخرية** تدخل كعنصر تأسيسي في الخطاب الكاريكاتوري، تقر في هذا المقام **سامية الدريدي** فإذا أخذنا بأقوال من يعتبرون الحجاج: كل

الأساليب التي تؤدي إلى إقناع المتلقي بفحوى الخطاب سواء خاطبت العقل أو أثارت العاطفة جاز لنا أن نتحدث عن "الحجاج بالسخرية"،[33] لكن كيف تكون السخرية حجاجية؟ والحجاج يتسم بالواقعية، فكيف يلتقي الحجاج مع السخرية؟ يوضح برندوني Berrandonner ذلك بإعطاء تعريف للسخرية من شأنه أن يقيم صلة وثيقة بينها وبين الحجاج، "فهو يعتبرها تناقض قيم حجاجية ، فما يسمح بقيام السخرية عنده ، كونها حجة على فرضية ما، وإذا علمنا أن تناسق الخطاب وتناغمه يفترض ألاّ يلتقي فضاء حجج الفرضيّة الواحدة بفضاء حجج فرضيّة أخرى مختلفة عنها أدركنا أن الفضائين يتوافقان متى كان المقام ساخرا.[34]

يستحضر الخطاب الكاريكاتوري السخرية والمبالغة والتورية وهذا ما يسمح له أن يكون خطابا حجاجيا بامتياز، وخاصة إذا أحسن التمثيل الواقعي، ويصبح حتى للبعد المجازي قالب حجاجي ونافذة يلامس بها المرسل عاطفة المتلقي ووجدانه.

تحمل السخرية في الخطاب الكاريكاتوري ظاهر وباطن، ظاهرا مسليا ومضحكا، وباطنا يواري حجة تستهجن وتمقت وضعا معينا.

نلاحظ من خلال هذا الخطاب أن "كاف السكر مقصلة" أمر مضحك، لكنها حجة موحية وقوية جدا تحمل على الإذعان والإقناع، لكن ما يبرر حجية ذلك هو السياق، الذي يساعد على ربط جملة من العناصر لقيام المحاججة.

ولربما أن كل مدرك للخطاب يحس وأنه طرف أساسي في العملية الحجاجية، التي تكمن قوتها في الطابع الواقعي الذي تلبست به وخاصة إذا تعلق الأمر بمادة استهلاكية بسيطة من حيث القيمة الغذائية مقارنة بمواد أخرى.

يظهر من خلال هذا الخطاب أن كل عناصره (البلاستيكية، الأيقونية اللسانية)، تقود إلى نتيجة واحدة أراد المرسل التعبير عنها وهي صعوبة الوضع المعيشي، وإذا قرأنا الخطاب من زاوية الحجاج وأساليبه فلاشك أن الرسام أحسن التمثيل في التعبير عن جانب معيشي معين، وزرع في نفس المتلقي نوع من الشفقة والرأفة على حاله، فوصول هذا الأخير الي الانتحار، والانتحار الإرادي، لدلالة واضحة على يأسه من وضعه، فإذا لف الحبل على رقبته أمام سعر السكر فماذا يفعل أمام المواد الأخرى؟.

وتظهر سلاسة الحجاج من خلال إحكام الصلة بين مكوناته، بحيث سد المرسل كل المنافذ أمام أي حجاج مضاد يمكن أن يزعزع ما يدعيه.

قدم لنا الرسام حجتين، تدور بين طرفين، طرف يتعلق بالمواد الغذائية الأولية واسعة الإستهلاك وغلائها، وطرف آخر يخص المواطن البسيط الذي أنهكه إرتفاع الأسعار فوضع حدا لحياته، وتكمن حجية التمثيل في اللعب على عدة سنن، سواء من الجانب التمثيلي بإحضار مواطن بالقفة(السوق)، أو الجانب التشكيلي أو الطبيعة اللونية، التي مازجت بين الأحمر والأخضر والأبيض وهي ألوان تحمل دلالات العلم الوطني، أي أن المواطن جزائري ومن قلب العاصمة وخاصة بإضافة اللون الأزرق إلى هندامه، أضف الي ذلك الألوان الأخرى التي تبعث على الحزن والقلق، كاللون البني والبنفسجي وزيادة بعض التدرجات اللونية العتمة على مساحة الخطاب.

ونشير إلى جملة من الصور الحجاجية التي يتواشج فيها الجمال والحجاج بطريقة جلية والواقع أن الإستعارة والمجاز حجاجيان، بل إنهما يمثلان ضربا من الإستدلال، وقدرة هذين الوجهين على التقريب بين الدوال وإضفاء دلالات جديدة على دوال أخرى يحضرها السياق المقامي للخطاب، ويذهب في هذا المنحنى الباحث **أليفي ريبول** Olivier Ripoll إلى اعتبار الإستعارة أكثر

إقناعا من القياس، وذلك بفضل المزج الذي تحدثه بين المستعار والمستعار له، جاعلة بذلك توحد العناصر المنتمية إلى أنظمة مختلفة أمرا مدركا، وقد اعتبر دارسوا الحجاج أن الإستعارة أحيانا كثيرة لا تكون مجرد زخرف منمق بل أداة أساسية في الحجاج،[35] وما يمكن الإشارة إليه هو أن التمثيل المجازي أكثر إقناعا وأبلغ تأثيرا من التمثيل العادي، وعلى هذا النحو ندرك أن الحجاج مهما تباينت أجزاءه وتجانست إلاّ أنه تحكمه أبعاد دلالية خفية تقود المتلقي إلى بنية مضمرة أراد المرسل إبلاغه إياها.

يحمل الخطاب الكاريكاتوري وضع دلالي يعكس البنية التحتية للمجتمع، فهو يعبر عن تدني المستوى المعيشي للمواطن الجزائري.

إذ يمكن اعتباره انعكاس عيني للأوضاع الاجتماعية، خضع لإعمال قصدي ولسنن ورّاها المرسل ولبسها دلالات حجاجية عميقة تعكس بعض الكوامن الموجودة في المجتمع، وعليه يمكن القول أن الخطاب الكاريكاتور وفق هذا المنظور قد انزاح عن وجوده الآدمي الثابت ودخل في سيرورة خطابية تواصلية عمادها الحجاج وهدفها الإستدلال على ما يحدث في المجتمع الجزائري.

ويشكل السياق من ناحية أخرى أداة أساسية في بناء المعنى، وهذا ما ركزت عليه مدرسة باولو ألتو Paolo Alto، التي رأت فيه عماد كل تواصل، بل إنه يضفي الوضوح على العلامة الكاريكاتورية ويجنبها أي لبس وغموض.

إن التسليم باعتبار الخطاب الكاريكاتوري بنية خطابية وهو تصور عقلي أقرب إلى التجريد منه إلى التعيين وفعلا إن هذا التصور له حقيقة لاشعورية لا تظهر بنفسها بل تدل عليها أثارها ونتائجها.

يقر أبراهام مولزAbraham Moles بأن التواصل يسعى إلى تحقيق الفعل المخصوص والمحدد لمشاركة نظام ما قابع في نقطة معينة في تجارب نظام آخر وذلك باستعمال عناصر المعرفة المشتركة بينهما، ويستلزم الفعل التواصلي عنصرين أساسين هما نمط الارتباط المادي بين المرسل والمستقبل (القناة)، والخطابات التي تحقق هذا الفعل هي الخطابات البصرية،[36] ونجد حضور هذين العنصرين في الخطاب الكاريكاتوري، بحيث انه يستغل الخصائص المادية لربط المرسل بالمتلقي عبر خطاب مكون من علامات أيقونية بلاستيكية ولسانية والتي تكون مشتركة بينهما قبل بدء المحاججة والتواصل، فإذا حدد مولز الفعل التواصلي فإن بيرلمان وتيتيكا لا يخرج إعمالهما للحجاج من هذا الحيز، فقاسمهما المشترك يتمثل أساسا في تحديد متلقي يجب إذعانه وإقناعه.

وفق ذلك يعتبر الخطاب الكاريكاتوري خطاب حجاجي يمتلك قدرة نفاذ عالية رغم استعماله مخزونا من العلامات الممعجّمة والمحدودة وسهلة التلف والاندثار، غير أنها قوية الحجاج والإقناع إذا أُخذت على محمل الجد والعناية، وكيف لا وهو معتمد في العديد من البلدان في الجانب التعليمي والديتاكتيكي.

الإحالات :

1 -Hefzi Topuz, *caricature et société*, France, Editions Mame 1974, p03.

2 - Dictionnaire *Le Petit Larousse*, France, 1994, p170.

3-Violette Morin, «le dessin humoristique*», in Communications* n° 15, Paris, Le Seuil, 1970, p111.

4 -A Duprat , *le roi décapité*, essai sur les imaginaires politiques , paris, Les Editions clerfs, collection histoire 1992, p32.

5- Laurent Gervereau, histoire du visuel au xx[éme] siècle, Paris, Editions du Seuil 2003, p45.

6 -Ibid. p17.

7 - محمد برقان، **الخطاب الحجاجي في الاتصال** ، الوسيط في الدراسات الإعلامية، الجزء 12، ص 79.

8- المرجع نفسه ، نفس المكان.

9 - ابن منظور، لسان العرب ، **مادة (حج)**، بيروت، دار صادر (د، ط) 1992، ص570.

10- علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأنبا ري، القاهرة، دار الريان للتراث (د ــ ط)، (د،س)، ص482.

11- Le Grand Robert**,** *Dictionnaire de langue française*, Tome 1, Paris, 1989, p535.

12- Cambridge Advanced, *learner's dictionary*, Cambridge University Press 2[nd] Pub 2004, p56.

13- محمد برقان، المرجع السابق، ص 79.

14 - كور نيلا فون زاد صكوحي، **الحجاج في المقام المدرسي**، منوبة ، منشورات كلية الأدب، (د، ط)2003، ص13.

15- أمينة الدهري، **الحجاج وبناء الخطاب** ، الدار البيضاء، ، شركة النشر والتوزيع المدارس، الطبعة الأولى 2011، ص6.

16- صابر حباشة، **التداولية والحجاج**، مدخل ونصوص، سوريا، صفحات للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2008، ص6.

17- المرجع نفسه ، ص30.

18- محمد سالم الأمين طلبة، **الحجاج قي البلاغة المعاصرة**، بحث قي بلاغة النقد المعاصر، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2008، ص107، 108.

19- Chaïm Perlman &Lucie Olbrechts –Tyteca, *Traité de l'argumentation*, *la nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles 5éme édition 1988, p 89.

20 - Ibid ,pp 99- 102.

21 - Odile le Guern, *L'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de Lyon, Centre de recherche en Linguistique et Sémiologie de l'Université de Lyon 1981, p168.

22-Ibid., p168.

23 - Catherine Kerbrat Orecchioni, « L'image dans l'image » Paris, *la revue d'esthétique*, dans Rhétorique, Sémiotique N° spécial (10- 18) 1979, p198.

24 - Odile Le Guern, op. cit., p170.

25 -Jean Michel Adam & Marc Bonhomme, *Argumentation publicitaire, Rhétorique de l'éloge et de la persuasion*, Paris, Editions Nathan, 1997, p195.

26- Ibid, p196-, 197.

27- Ibid,, p197-198.

28 - Jean Michel Adam & Marc Bonhomme, op.cit. p173.

29 - محمد سالم محمد الأمين طلبة، المرجع السابق، ص 128.

30 - Chaïm Perlman &Lucie Olbrechts –Tyteca, op.cit., p312.

31- علي الشبهان ، **الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل** ، بحث في الأشكال والاستراتيجيات، بيروت ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، الطبعة الأولى 2010، ص165.

32- محمد سالم محمد الأمين طلبة، المرجع السابق، ص 132.

33- سامية الدريدي الحسنى، **دراسات في الحجاج** ، قراءة في نصوص مختارة من الأدب العربي القديم،عمان، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى 2009، ص164.

34- المرجع نفسه ، ص165.

35-المرجع نفسه، ص49.

36- Abraham Moles, *Théorie structurale de la communication et société*, Paris, Masson et Cent-Enst 1986, p25.

أهمية القرض السندي في تمويل المؤسسات
مع عرض التجربة الجزائرية

د/ زروني مصطفى أستاذ محاضر
د/ فارس فضيل أستاذ محاضر
جامعة الجزائر 3

مقدمة:

لا يمكن لأية مؤسسة من المؤسسات مهما كان حجمها ونشاطها أن تكرس إستراتيجيتها عمليا،و تحقق أهدافها أو تطبق برامجها في ظل غياب عنصر مهم و هو " التمويل"، هذا الأخير يعتبر من أعقد المشكلات التي تواجهها.

التمويل يكتسي أهمية قصوى لا تقتصر على كونه ركيزة لإنشاء المؤسسة، بل أيضا لكونه ركيزة أساسية لقيام المؤسسة بالتوسع و النمو من خلال القيام بمشاريع جديدة.

وعلى الرغم من أن أنماط تمويل المؤسسات تتنوع من حيث المدى والمصدر، فقد يكون هناك التمويل قصير المدى والتمويل متوسط وطويل المدى، ومن حيث المصدر يوجد هناك التمويل الداخلي (الذاتي) والتمويل الخارجي. إلا أن المؤسسات تحدد احتياجاتها التمويلية وكذلك هيكلها المالي ومن ثم تتخذ قرارات التمويل من منطلق اعتبارات عديدة تتعلق أساسا بطبيعة الاستثمارات ومختلف المخاطر التي يحتمل أن تجابهها والحجم المتوقع من العوائد التي تحققها، بالإضافة إلى البيئة الاستثمارية التي تزاول المؤسسات فيها نشاطها.

و في ظل رغبة المؤسسات في التوسع و النمو من خلال القيام بالمشاريع الاستثمارية، و ما يقابل ذلك من ضئالة حجم التمويل الذاتي،

وعزوف أو عجز البنوك عن منح إقراض طويل المدى لمقابلة احتياجات تمويل المشاريع الاستثمارية للمؤسسات التي تتصف بضخامة الأموال، أو تخوف البنوك من تحمل المخاطر المحفوفة بهذا النمط من التمويل، استدعى هذا الأمر من المؤسسات أن تلجأ إلى البحث عن التمويل الخارجي كمكمل للتمويل الداخلي من اجل مقابلتهما باحتياجات تمويلها للمشاريع الضخمة من خلال سوق رؤوس الأموال من خلال إصدار أسهم تسمح لحامليها بالمشاركة في ملكية المؤسسات وإدارتها، ومن ثم زيادة عدد ملاكها، أو من خلال إصدار سندات تُشكّل دينا عليها يستحق من قبل حامليه.

وبغض النظر عن التمويل الخارجي عن طريق إصدار الأسهم، نجد أن المؤسسات يمكنها اللجوء إلى القرض السندي على اعتبار أنه شكل من أشكال التمويل الخارجي من اجل تغطية احتياجاتها التمويلية.

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على مجموعة من الأهداف، وهي:

ــ معرفة ماهية القرض السندي.

ــ خصائص القرض السندي.

ــ شروط إصدار القرض السندي.

ــ عملية إصدار القرض السندي.

ــ تجربة الجزائر في هذا المجال من خلال تجربة مؤسسة داحلي.

1/ تعريف القرض السندي:

يتبلور القرض السندي كمصطلح في كلمتين، هما: الكلمة الأولى" القرض" و الكلمة الثانية " السندي".

فالقرض هو إمداد للأفراد والمؤسسات والمنشآت في المجتمع بالأموال اللازمة، على أن يتعهد المقترض بسداد تلك الأموال وفوائدها والعمولات المستحقة عليها والمصاريف دفعة واحدة أو على أقساط في تواريخ محددة،

ويتم تدعيم العلاقة بتقديم مجموعة من الضمانات التي تكفل للبنك استرداد أمواله في حالة توقف العميل عن السداد بدون أية خسائر.[1]

بينما الكلمة الثانية" السندي"، فهي صفة لكلمة القرض، أي تمثل السند. وهو مستند مديونية قابل للتداول ولأجل محدد وبفائدة محددة، وبهذا فإن مالك السند أو حامله يعتبر دائنا للجهة المصدرة، أي أن له الحق في الحصول على قيمة السند الاسمية (المثبتة على متن السند) في وقت استحقاقه، وكذلك له الحق في الحصول على فائدة محددة و بصورة دورية....[2]

ومن خلال تجميع الكلمتين ، يعتبر القرض السندي من أبرز أشكال تمويل المؤسسات بالاقتراض، حيث يعتبر قرض مجزأ إلى وحدات متساوية تدعى بالسند. وتلجأ المؤسسات إليه على اعتبار أنه الوسيلة التمويلية المثلى للأسباب التالية:

ـــ عندما تنوي القيام بمشاريع كبيرة تفوق طاقتها التمويلية الذاتية ومن ثم ضرورة البحث عن التمويل المكمل للتمويل الذاتي.

ـــ عندما تعجز البنوك عن توفير التمويل اللازم لتحقيق هذه الاستثمارات.

ـــ عند رغبة المؤسسة في عدم توسيع دائرة السلطة من خلال طرح الأسهم فيكون الحل البديل هو إصدار القرض السندي.

بالإضافة إلى ذلك يتميز التمويل بالاقتراض طويل الأجل في صورة قروض سندية ببعض المزايا التي تشجع المؤسسات على اللجوء إليها:[3]

- إذ انه يعتبر اقل تكلفة من التمويل بالأسهم وذلك للاقتصاد في الضريبة النتاج عن الفوائد المسددة.
- تكلفة الاقتراض ثابتة بالعقد لا تتغير بتغير مستوى الأرباح.
- ليس للمقرضين الحق في التصويت في الجمعية العامة.

وقد أجمع الكثير من الخبراء على أن القرض السندي من أهم أشكال الاقتراض الطويل الآجل الذي أضحت تسعى إليه المؤسسات، وقد وردت تعاريف كثيرة حوله، سنشير لها على سبيل الذكر و ليس الحصر.

فمنهم من يرى:" أن القرض السندي عبارة عن أوراق مالية ذات قيمة اسمية واحدة قابلة للتداول تصدرها شركات المساهمة وتطرحا للاكتتاب العام أو الخاص للحصول على قرض مدته لا تقل عن خمس(5) سنوات وتتعهد هذه الشركة بموجب هذا القرض بسداد اصل المبلغ والفوائد المترتبة عن ذلك وهذا وفقا لشروط الإصدار."(4)

وعلى غرار ذلك هناك من يعرفه على أن:" القرض السندي شكل خاص من القروض طويلة الأجل، يتم عن طريق إصدار أوراق مالية متداولة للجمهور والتي تمثل ديون على المؤسسة المصدرة، هذه الأوراق المالية يتم طرحها وتداولها في السوق المالي عن طريق وسيط مالي هو البنك، تسمى هذه الأوراق سندات، أما مالكها هو حامل السند.(5)

2/ خصائص القرض السندي:

من خلال التعاريف السابقة يسجل لنا أن القرض السندي يتصف بعدة خصائص تميزه عن باقي الأنواع الأخرى للقروض، والتي نوجزها في النقاط التالية:

- المؤسسة المقترضة، هي التي تحدد شروطه، وعلى المكتتبين ـــ أي الأشخاص الطبيعيون أو المعنويون الذين يقرضون المؤسسة من خلال امتلاكهم للسندات ـــ الخضوع لها.
- عند إصداره يوزع إلى عدد من السندات تساوي قيمتها الإجمالية الاسمية قيمة القرض.
- هذه السندات تتخذ شكلين أساسيين، هما:

ـ سندات اسمية باسم مالكها الأصلي، تقيد على سجلات المؤسسة المقترضة.

ـ سندات لحاملها، و هي السندات التي يمكن تداولها من خلال التنازل عن ملكيتها من شخص لأخر في أسواق رؤوس الأموال أو خارجها، مع أن حاملها الأخير هو الذي يحق له استرداد قيمتها الاسمية و الاستفادة من الفوائد المنجزة عنها عند آجال الاستحقاق.

- إن السندات المصدرة تخول حامليها حقوق دائنية مطابقة لها، غير أنه يجدر التوضيح أن هؤلاء المستثمرين لا يشاركون في تسيير شؤون الشركة، ولكن يمكنهم مع ذلك الانتظام في تكتل للدفاع عن مصالحهم.(6)
- مقرضي المؤسسة حاملي السندات لهم الحق في الحصول على العوائد، وفي حال يتم تصفية المؤسسة، فإن مقرضيها يكونون الأولى في الحصول
- لا يحق لحامل السند التدخل في المنازعات التي قد تحصل بين الشركة(المؤسسة) والغير ما لم يكن حاملا لتأمينات يخشى عليها من نتائج النزاع.(7)

3/ شروط إصدار القرض السندي:

عندما تلجا المؤسسات إلى عملية إصدار قرض سندي فإنها تتبع إجراءات خاصة في ذلك توضح فيها كامل عملية الإصدار هذه ، وفيما يلي مختلف الخصائص المتعلقة بهذه العملية:

- تحديد المبلغ الإجمالي الذي تسعى المؤسسة إلى تحصيله من وراء إصدارها للقرض السندي.
- عدد السندات: أي عدد السندات التي يتجزأ من خلالها.

- قيمة السند الاسمية: و تعبر عن القيمة التي يتم بها إصدار السند، هذه القيمة يتم تحديدها بواسطة جهة الإصدار أو بالتشاور مع البنك المتعهد بناء على

ظروف السوق ومستويات الفائدة وطبيعة السند نفسه من حيث الاستحقاق والكمية، ومن الناحية العملية يجري بيع السندات بعلاوة على القيمة الاسمية أو بخصم على القيمة الاسمية استنادا إلى وضع السوق.[8]

- سعر الإصدار: أي السعر الذي سوف يباع به السند، حيث يمكن تسجيل حالتين:

ــ أن يكون سعر الإصدار اقل من القيمة الاسمية، حيث في هذه الحالة يستفيد صاحب السند من الفرق في شكل علاوة الإصدار بالإضافة إلى الفوائد المحسوبة على أساس القيمة الاسمية.

ــ أو أن سعر الإصدار يكون مساوي للقيمة الاسمية للسند، وبموجب هذه الحالة يتحصل صاحب السند على قيمة تفوق القيمة الاسمية والفرق بين القيمتين يشكل علاوة عند التسديد.

- نوع السندات: أي شكل السند، سواءا لحامله أو مسجل باسم مالكه.
- مدة حياة القرض: أي فترة هذا القرض.
- تاريخ الاستحقاق: أي التاريخ الذي ترجع فيه المؤسسة مبلغ السند لحامله (أو مالكه).
- سعر الفائدة: أي مقدار معدل الفائدة الذي يحمله السند.
- تاريخ التمتع (الامتلاك): وهو التاريخ الذي يبدأ منه حساب الفوائد.
- كيفية الحصول على الفوائد: أي ما إذا كان دفع الفائدة من طرف المؤسسة يتم بشكل سنوي أو نصف سنوي أو فصلي أو غيرها.
- كيفية سداد القرض (اهتلاك القرض): بمعنى الطريقة المعتمدة لتسديد اصل القرض، فمثلا دفعة واحدة في نهاية المدة (عند تاريخ الاستحقاق) أو وفق دفعات متساوية أو بطرق أخرى.
- النظام الجبائي: حيث من خلاله يمكن إخضاع فوائد السندات أو إعفائها.

- الضمانات: تحرص بعض المؤسسات على تشجيع المستثمرين على الاكتتاب في القرض السندي الذي تصدرته، حيث يتحقق ذلك من خلال توفيرها ضمانات لهؤلاء المستثمرين، ويمكن أن تتبلور هذه الأخيرة في رهن أصل من أصولها (بنايات، قطعة ارض....).

4/ عملية إصدار القرض السندي و تكلفته و طريقة تسديده:

إن طبيعة إصدار القرض السندي تفرض تحديد الجهة التي تأخذ على عاتقها مسؤولية الإصدار، حيث يتحقق ذلك من خلال أسلوبين:

أ/ الاكتتاب العام: بموجبه تعين المؤسسة عند إقرارها لعملية إصداره بنكا أو مجموعة من البنوك والمؤسسات المالية تحت إشراف بنك واحد (رئيس الصف) من أجل تسهيل عملية الاكتتاب لصالح عامة الجمهور (الأفراد ومختلف المؤسسات والهيئات) وذلك بعد تخطيها لخطوة إستباقية تتمثل في القيام بحملة دعائية وإشهارية تظهر من خلالها مجموعة من البيانات تتمثل في: شروط القرض ومزاياه وتاريخ فتح الاكتتاب وتاريخ انتهاء العملية....الخ. و في حال تعذر بيع كل السندات تتعهد البنوك بشراء الجزء غير المكتتب.

ب/ الاكتتاب الخاص: بخلاف الأسلوب الأول في هذه الحالة تتوجه المؤسسة إلى إصداره بطرح سنداته على البنوك والمؤسسات المالية والمؤسسات، ولا يمكن للأفراد الاكتتاب فيه. حيث تتم عملية عن طريق المزايدة من خلال عطاءات انطلاقا من السعر الأعلى ثم الذي يليه وهكذا حتى نهاية العملية.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤسسة التي تتبنى الاكتتاب العام من أجل طرح القرض السندي، مفروض عليها أن تدرج السندات المجزأة منه في البورصة، وتسعر أيضا، حيث يستوجب على المؤسسة أن تراعي جملة من الشروط المتعلقة بذلك.

وفيما يتعلق بالتكاليف المتعلقة بالقرض السندي، فمن من جهة فإن عملية إصدار القرض السندي هي مكلفة بالنسبة للمؤسسة، حيث بالإجمال يمكن بلورتها في :

ــ التكاليف المتعلقة بالاستشارات والقيام بالدراسات.

ــ مختلف المصاريف والعمولات المدفوعة للبنوك الوسيطة في عملية الإصدار.

ــ تكاليف الإشهار وطباعة الملصقات والمطويات.

ــ التكاليف المتعلقة بدراسة الملف من طرف سلطة مراقبة البورصة عند إدراج السندات و تسعيرها.

ومن جهة أخرى، تتحمل المؤسسة جملة من التكاليف بعد إصدار القرض وسريانه (تكلفة القرض السندي)، و هي الممثلة في:

ــ الفائدة السنوية التي تتحملها المؤسسة خلال مدة القرض، وتحسب هذه التكلفة كما يلي:

التكلفة الاسمية = معدل الفائدة الاسمي× القيمة الاسمية للسندات × عدد السندات.

ــ كما يمكن أن تتحمل المؤسسة عبء علاوة الإصدار، وهو الفرق بين قيمة الإصدار والقيمة الاسمية عند بداية الإصدار.

ــ إمكانية تسديد السند بسعر اكبر من قيمته الاسمية وهو ما يسمى بعلاوة التسديد و ذلك عند نهاية مدة القرض.

بعد عملية طرح القرض السندي وتصريف السندات عن طريق الإكتتاب العام أو الخاص، تقوم المؤسسة بإدارته بما يضمن لها سداده بالكامل. ويجب على المؤسسة أن تحدد ما إذا كانت بصدد السداد عبر دفعة واحدة أي عند تاريخ الاستحقاق، أو في شكل دفعات أو أقساط ثابتة توضح فيها الكيفية والتاريخ.[9]

وفيما يلي توضيح موجز لبعض طرق اهتلاك القرض السندي(طرق التسديد):

▪ السداد بدفعة واحدة في آخر المدة أي عند حلول أجل الاستحقاق، مع العلم طوال مدة القرض تقوم المؤسسة فقط بدفع الفوائد.

إن هذه الطريقة تحقق للمؤسسة ميزة الاستفادة من كامل مبلغ القرض خلال فترة الاستحقاق دون أن تكون ملزمة بسداده، غير أن عملية السداد بدفعة واحدة في نهاية المدة لها بالغ الأثر على الخزينة نظرا لحجم التدفق النقدي الخارج، لكن عادة ما تلجا إلى هذه الطريقة إلا المؤسسات الكبيرة التي تتوقع تحسنا في تدفقاتها النقدية مستقبلا.[10]

▪ السداد وفق اهتلاك ثابت: وفي هذا الصدد هذه الطريقة بدورها تتضمن طريقتين:

أ/ السداد وفق اهتلاك ثابت سنوي: بحيث يجزأ المبلغ الكلي للقرض على مدة القرض، لتكون النتيجة أقساط ثابتة سنوية متساوية، و عند انقضاء السنة تدفع قسط منه، أما قيمة الفوائد فإنها تدفع بكيفيات مختلفة وهذا حسب المبلغ المتبقي كل سنة.

ب/ السداد وفق اهتلاك ثابت عبر تسلسل زمني: وفي هذه الحالة فإنها تختلف عن الأولى في أن الأقساط الثابتة لا تكون سنوية، بل وفق دورات فمثلا عندما كلما تنقضي سنتين تقوم المؤسسة بتسديد قسط منه، وهكذا حتى تنقضي مدة القرض السندي.

▪ السداد وفق أقساط سنوية متصاعدة (الإهتلاك المتزايد): بموجب هذه الطريقة تبدأ المؤسسة بدفع قسط متدني في البداية ثم تزداد قيمته شيئا فشيئا عبر مدة القرض ليختتم الدفع بقسط أعلى.

▪ السداد وفق أقساط سنوية متناقصة (الإهتلاك المتناقص): هي عكس طريقة الإهتلاك المتزايد، حيث يتم البدء بالقسط الأعلى ليتناقص شيئا فشيئا خلال مدة القرض ليختتم الدفع بدفع قسط أدنى.

5/ تجربة القرض السندي في الجزائر مع الإشارة إلى تجربة مؤسسة داحلي:

إن القرض السندي على اعتبار شكل من أشكال الاقتراض طويل الأجل أضحى منذ ما يفوق العشرين سنة الماضية في الجزائر مصدر من مصادر تمويل المؤسسات الاقتصادية الكبيرة ، وقد بدأ يتطور ويستخدم بشكل مستمر من طرف ليس فقط من طرف المؤسسات الاقتصادية العمومية الكبيرة بل حتى المؤسسات الخاصة الكبرى، وأن دوره لا يقتصر على تغطية الاحتياجات التمويلية للمؤسسات فقط بل يتعداه إلى تعبئة مدخرات عامة الجمهور (الأفراد والمؤسسات).

أ/ عرض موجز لتجارب إصدار القرض السندي من طرف المؤسسات الجزائرية: لقد تم إدراج مجموعة من السندات التابعة لعدد من المؤسسات في بورصة القيم المنقولة وهي باختصار:

ـــ سند رأسمال: سهم مؤسسة تسيير نزل الأوراسي (قطاع سياحي).

ـــ سند رأسمال: سهم مجمع صيدال (قطاع الصناعة الصيدلانية).

ـــ سند دين: سند سونلغاز الذي تم إدراجه في البورصة في 05/29/ 2006.

ـــ سند دين آخر لسونلغاز الذي تم إصداره في جوان 2008.

ـــ سند دين: سند اتصالات الجزائر الذي تم إدراجه في البورصة في 2006/11/22.

ـــ سند دين: سند الخطوط الجوية الجزائرية الذي تم إدراجه في البورصة في 2007/02/12.

وهناك تجارب أخرى فيما يخص إصدار القرض السندي من طرف المؤسسات الجزائرية من بينها:

ـ القرض السندي الذي أصدرته الشركة العربية للاعتماد الإيجاري في جانفي 2007.

ـ القرض السندي الذي أصدرته مؤسسة داحلي، والذي سيتم الحديث عنه لاحقا.

ـ القرض السندي الذي أصدرته مؤسسة الأشغال العمومية ـ حدادـ في ديسمبر 2009.

مع العلم أن سند الرياض سطيف تم سحبه من البورصة في 2006/12/06.

ب/ تجربة مؤسسة داحلي: لقد قامت مؤسسة داحلي (*) باعتبارها شركة ذات أسهم المتخصصة في نشاطات الفندقة والتسلية والعقار بطرح قرض سندي بصيغة الاكتتاب العام ـ أي لعامة الجمهور ـ وذلك بهدف تحقيق مشروع ضخم " الجزائر مدينة".

حيث تجلت الخصائص العامة للقرض السندي في:[11]

- مبلغ الإصدار: ثمانية ملايير وثلاثمائة مليون دينار جزائري (8.3) مليار دج.
- عدد السندات: 830000 سند.
- القيمة الاسمية للسند: 10000دج.
- سندات عادية، وهي سندات لحاملها غير مجسدة ومسجلة لدى حافظي السندات المعتمدين.
- المبلغ الأدنى للاكتتاب: حدد مبلغ الاكتتاب الأدنى بـ عشرين ألف (20000) دج أي بمقدار سندين.
- سعر الإصدار: سعر الإصدار هو 10000دج، دون وجود علاوة إصدار.

• نسبة الفوائد: حددت بمعدل متزايد وهذا من أجل جلب عدد أكبر من المساهمين، وهي كما يلي: السنة الأولى 4%، السنة الثانية 4.25%، السنة الثالثة 4.75%، السنة الرابعة 5.25%، السنة الخامسة 5.75%، السنة السادسة 6.25%، السنة السابعة 6.75%. مع العلم أنه تعفى مداخيل السندات من الفوائد والأرباح على إضافي القيمة من الضريبة على الدخل الإجمالي IRG والضريبة على أرباح الشركات IBS، وهذا طبقا للقوانين السارية.

وتجدر الإشارة إلى أن بداية احتساب الفوائد كانت أول يوم لفترة الاكتتاب أي ابتداء من 11 جانفي 2009. وأن تسديد رأس المال وإهتلاكه يكون دفعة واحدة للمكتتب مباشرة بعد نهاية أجل الغرض، أي في 11 جانفي 2016.

هذا القرض مستند إلى ضمانات على شكل رهن عقاري على أصول عينية، تغطي هذه الضمانات مبلغ الإصدار، الفوائد الناتجة عن السندات وكل الأعباء المتعلقة بالعملية. مع العلم أن قيمة الأصول القابلة للرهن قدرت بـــ 14815.680 مليون دينار جزائري من مجمل قيمة الأصول المطروحة للرهن والتي تشمل المركز الجزائري للأعمال وفندق هيلتون الجزائر (التغطية بنسبة 176%).

ولقد ساهمت في إصدار هذا القرض نقابة الإصدار المشكلة من البنك الخارجي الجزائري كرئيس للعملية، البنك الوطني الجزائري، وبنك ــ الصندوق الوطني للتوفير والاحتياط ــ وبي آن بي باريبا الجزائر، وسوسيتي جنرال الجزائر. مع الإشارة أن نقابة الإصدار لا تتحمل عناء شراء السندات الباقية غير المكتتبة.

وفيما يخص عملية تداول السندات فقد أدرجت وقيدت في الجدول الرسمي للتسعيرة ببورصة الجزائر، ويمكن لحاملي هذه السندات تداولها (بيعها أو شراؤها) في أي وقت، بالقيمة التي يحددها السوق.

وكانت أهم نتائج عملية الإصدار هي:[12]

ــ عدد المكتتبين (الأشخاص الطبيعيون) 1259 الذين يمتلكون 32000 سند، بنسبة 13،56 % .

ــ عدد المكتتبين (الأشخاص المعنويين) 51 الذين يمتلكون 204014 سند، بنسبة 44، 86% .

ــ نسبة نجاح الإكتتاب قدرت بــ 28،43 % ، أي أقل من ثلث المبلغ الذي يراد تحصيله.

ثمة أسباب عديدة، أدت إلى تسجيل تلك النتائج التي يمكن اعتبارها محتشمة، وهذه الأسباب نوجزها فيما يلي:

ــ التزام البنوك المشكلة لنقابة الإصدار بفتح الشبابيك فقط دون قيامها بالدعاية الكافية، ودون تعهدها بتصريف الجزء المتبقي دون الاكتتاب بشرائه.

ــ تخوف الجمهور(الأشخاص الطبيعيون والمعنويون) من الاستثمار فيها لكونه لا يعرف المؤسسة معرفة عميقة، ولغياب المعلومات المفصلة عن صورة المؤسسة، ومكانتها، وقوة مركزها المالي.

ــ الظروف السائدة أنداك و التي كانت توحي بفقدان الثقة في قطاع الأعمال، خاصة في ظل تخوف الجمهور من تأثيرات استفحال الأزمة المالية العالمية وقبلها أزمات البنوك الخاصة في الجزائر.

ــ ضعف الادخار الفردي وانخفاض القدرة الشرائية للفرد الجزائري. فهو مشكلة تعيق إنجاح عملية إصداره، لأن هذا الأمر يفترض تقديره من طرف المؤسسة المعنية به. هذه المشكلة ترتبط بتوقيت إصدار القرض، إذ يجب اختيار التوقيت الملائم الذي يكون فيه الادخار المتاح كافيا وغزيرا، كما يجب ألا تكون هناك منافسة قوية بين أنواع مختلفة من القروض.[13]

إن هذا الإخفاق الذي تبلور في فشل عملية إصدار القرض السندي من قبل مؤسسة داحلي أدى إلى تأخر الانطلاق في إنجاز مشروع " الجزائر مدينة".

خلاصة:

تمارس المؤسسة وظائف عديدة، من بينها الوظيفة المالية، التي تأخذ على عاتقها البحث عن التمويلات الكافية واتخاذ قرارات بشأنها وإدارتها من أجل التوسع في الأنشطة الاستثمارية، حيث تتمثل هذه التمويلات في تلك الأموال الذاتية والأموال الخارجية المكملة للأولى للقيام بالمشاريع الاستثمارية التي تؤدي إلى نمو المؤسسة و توسعها.

إن التمويلات الخارجية تتمثل في مجموعة من الأشكال المتنوعة أو الخيارات التي تلجأ إليها عند الحاجة للتمويلات طويلة المدى وهي: التمويل عن طريق الأسهم مثلا، أو الاقتراض طويل الأمد والذي من بينه القرض السندي.

يعتبر القرض السندي أحد أهم مصادر تمويل المؤسسات الاقتصادية، مجزأ إلى سندات ذات قيمة متساوية. وهذه الأخيرة يتم طرحها للاكتتاب العام أو الخاص، ذات أسعار فائدة ثابتة أو متزايدة والأهمية من وراء ذلك تمكن المؤسسة من تحصيل مبالغ مالية كبيرة، إلى جانب ذلك فانه يحمّلها فوائد دورية وأقساط معتبرة خاصة إذا كان التسديد في نهاية مدة القرض أي عند تاريخ الاستحقاق. في حين حاملي السندات يحققون فوائد متصاعدة وعلاوة الإصدار.

بالإضافة إلى ذلك فإن القرض السندي يتم إصداره في شكل سندات في السوق الأولية ويتم تداولها إما في السوق بين البنوك أو بين الوسطاء الماليين،

أما في حالة إدراج هذه السندات فتتداول على مستوى البورصة أو السوق الثانوية في الجزائر ــ بورصة القيم المنقولة ــ

ولقد عرفت بورصة الجزائر توجها نشيطا من خلال التمويل بهذه الوسيلة الحديثة، وذلك بقيام مؤسسات عديدة عمومية منها وخاصة، بطرح قروض سندية.

الهوامش:

(1) أحمد صالح العطية،" محاسبة الاستثمار و التمويل في البنوك التجارية"، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، مصر، 2003/2002، 159.

(2) فليح حسن خلف،" الأسواق المالية و النقدية"، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، أربد، الأردن، 2006، ص 244.

(3) منير إبراهيم هندي، الإدارة المالية، المكتب العربي الحديث، الطبعة الخامسة، الإسكندرية،مصر، 2000، ص ص 568-569.

(4) وليد صافي، أنس البكري، الأسواق المالية والدولية، دار المستقبل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009، ص83.

(5) Pierre Conso, La gestion financière de l’entreprise, Dunod, 7ème édition, Paris, P375

(6)لجنة تنظيم عمليات البورصة ومراقبتها – دليل القيم المنقولة – سنة 2004.

(7) عبد الغفار حنفي، الاستثمار في بورصة الأوراق المالية، طبعة 2003-2004، ص438.

(8)محمود محمد الداغر، الاستثمار في الأوراق المالية، دار وائل للنشر، عمان،2005، ص 149.

(*)مؤسسة داحلي، بالفرنسية تختصر DAHLI اختصارا للأحرف الأولى باللغة الفرنسية لــ:

Daewoo Algérie Hôtellerie Loisirs et Immobilier. حيث مقرها الاجتماعي : مركز الأعمال الجزائر ـــالصنوبر البحري ــ ذات رأس مال قدره 20.082.040.000 دينار جزائري.

(9) عبد الغفار حنفي، مرجع سبق ذكره، ص425.

(10) Chelouche Mecelem Saida, Le financement des investissements par emprunt obligataire, diplôme PGS, ESB, Avril2003, P32.

(11) La Notice d'information DAHLI (Daewoo Algérie Hôtellerie Loisirs et Immobilier)
PP 7-14

(12) www.algerie – immobilier.com, date 2011 a 10 Heure.

(13)أسامة إبراهيم الفولي، زينب عوض الله، " اقتصاديات النقود والتمويل"، دار الجامعة الجديدة، الزرايطة، مصر، 2005، ص 233.

انعكاسات العولمة على مسألة البطالة والتشغيل
- موقف التيارات النيوليبرالية -

د.حميد قرومي
أ. عبد القادر شلالي
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية والتسيير
جامعة "آكلي محند أولحاج" بالبويرة.

مقدمة:

إن التشغيل والبطالة والأزمات الاقتصادية، كلها ظواهر مرتبطة بتطور النظم الاقتصادية والاجتماعية وأجهزتها الإنتاجية وعلاقاتها الاجتماعية. لذا، فتناول هذه المسألة لا يتم في اعتقادنا، إلا من خلال رؤية شاملة لسير النظام الاقتصادي والاجتماعي ككل، ومراحل تطوره وبالأخص مراحل الأزمات.

تاريخيا، البطالة والتشغيل تولدتا من عدم قدرة النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم على تأمين العمل بصفة دائمة لمجموع السكان القادرين على العمل، عندما لا تستخدم كل طاقاته الإنتاجية، أي عندما تحدث أزمة في سيره العادي، مما يتسبب في تعطيل طاقاته الإنتاجية. ولقد عرفت المجتمعات الإنسانية في مختلف مراحل تطورها هذه الظاهرة، وإن كانت أسبابها ونتائجها مختلفة، فالمجتمعات **الماقبل رأسمالية** عرفت هذه الظاهرة التي برزت من خلال مراحل اللانشاط التي تمس المنتجين وأساسا الفلاحين، بحكم ارتباط نشاطهم الإنتاجي بالطبيعة وتقلباتها، هذا الخلل (اللانشاط) سوف يتولد عنه نقص كبير في الإنتاج، وتعطيل للعمل، مما يؤدي إلى المجاعات وانتشار الأوبئة والأمراض، وإلى النزوح الريفي، كما يؤدي إلى اضطرابات مالية ونقدية خطيرة، وتقلبات سياسية واجتماعية أزاحت دولاً بأكملها. أما في

المجتمع الرأسمالي، فهذه الظاهرة تصبح هيكلية ومرتبطة بتطور النظام الرأسمالي، وأزماته الاقتصادية والاجتماعية، التي تنتج عن اختلالات وانقطاعات في عملية إعادة الإنتاج الموسع، أي في عملية التراكم بحد ذاتها. هذه الاختلالات والانقطاعات ستؤدي إلى تعطيل الطاقات الإنتاجية، وانخفاض معدلات النمو، وإلى بطالة جماهيرية. لهذا فإن ظاهرة البطالة هي ملازمة لهذا النظام خاصة في مراحل أزماته، مثل أزمة 1929 م-1933 م، التي عرفت "بأزمة الكساد الكبير" التي تميزت بمعدلات بطالة مرتفعة جدا لم يسبق للرأسمالية أن عرفتها منذ نشأتها (أكثر من 35 % من السكان النشطين)، أو كذلك الأزمة الطويلة المدى التي انطلقت مع نهاية ستينيات القرن العشرين ولازالت مستمرة حتى الآن، هذه الأزمة الأخيرة التي تمس البلدان الرأسمالية المتطورة والبلدان النامية، تظهر على شكل انكماش طويل المدى تتخلله فترات من الانتعاش، وتعرف ميلا طويل المدى لانخفاض معدلات الأرباح والنمو الاقتصادي، وارتفاع معدلات البطالة وتدهور عام في ظروف العمل. وإثر ذلك، اكتست مسألة التشغيل والبطالة أهمية بالغة، وأصبحت محل انشغال السلطات العمومية لهذه البلدان وأحزابها السياسية، وكذا المؤسسات والهيئات الدولية، وكذلك العديد من الباحثين والمفكرين. وفهم موقف التيارات الاقتصادية النيوليبرالية من البطالة والتشغيل، يمر حتما بفهم التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي يعرفها العالم منذ سبعينيات القرن العشرين، فالعالم يعرف تحولات هامة، تسارعت وتائرها مع تفاقم الأزمة المتعددة الجوانب التي مست معظم البلدان الرأسمالية المتطورة والبلدان النامية، هذه التحولات شاملة وتمس كل البلدان، ولكن بدرجات مختلفة ونتائج متباينة. ورغم المحتوى المختلف الذي يعطى لها، فإن هناك إجماعا الآن على تسميتها بـــ "العولمة" (Mondialisation) أو بـــ "الكوكبة" (Globalisation)،

والمحرك الأساسي لهذه التحولات هو النمو المتعاظم للقوى المنتجة على المستوى العالمي، وهو النمو الذي تؤدي فيه الثورة التكنولوجية دورا رئيسا حاسما، وتكون للدول التي تواكب هذه التحولات المكانة المحركة للاقتصاد العالمي. وعليه، فإن الإشكالية التي يمكن طرحها في هذه المقـــــــالة: - **ما هي انعكاسات هذه التحولات العالمية على ميادين الإنتاج والتشغيل في البلدان النامية؟ وما هو موقف التيارات الاقتصادية المعاصرة من البطالة والتشغيل؟**

و للإجابة على هذه الإشكالية اقتضت المنهجية المستخدمة للبحث إدراج الفقرات التالية:

I. <u>التحولات التي يعرفها الاقتصاد العالمي المعاصر</u>:

إن فهم موقف التيارات الاقتصادية النيوليبرالية من البطالة والتشغيل، يمر حتما بفهم التحولات الاقتصادية والإجتماعية التي يعرفها العالم منذ السبعينيات من القرن العشرين، فالعالم يعرف منذ الحرب العالمية الثانية تحولات وتغيرات هامة، تسارعت وتائرها منذ السبعينيات مع تفاقم الأزمة المتعددة الجوانب التي مست معظم البلدان الرأسمالية المتطورة والبلدان النامية، هذه التحولات هي شاملة وتمس كل البلدان دون استثناء، ولكن بدرجات مختلفة ونتائج متباينة، كما تمس كل مجالات النشاط الإنساني، البنية التحتية والفوقية العالمية. ورغم المحتوى المختلف الذي يعطى لها، فإن هناك إجماعا الآن على تسميتهـــــا بالعولمة (Mondialisation)، أو بالكوكبة (Globalisation). والفقرات التالية ستوضح أهم الجوانب المتعلقة بهذه التحولات العلمية:

I.1 - عولمة الأزمة الاقتصادية:

بعد الحرب العالمية الثانية، مر الاقتصاد العالمي بفترة طويلة نسبيا من الانتعاش والاستقرار الاقتصادي، على إثر تطبيق السياسات الاقتصادية الكينزية. هذه الفترة دامت إلى غاية نهاية الستينيات، ليدخل الاقتصاد العالمي بعد ذلك في أزمة طويلة مست كل البلدان الرأسمالية المتطورة، كما مست البلدان النامية، وكذا البلدان الاشتراكية سابقا، فملامح تلك الأزمة ظهرت كذلك في انخفاض مؤشرات الإنتاج العالمي، وتباطؤ التشغيل، وتراجع حجم التجارة الدولية، وارتفاع البطالة ومستويات التضخم، وكذا انخفاض الدخول الحقيقية، وهو الأمر الذي زاد من حدة الفقر والتهميش، وفاقم من الأزمة الاجتماعية في البلدان الرأسمالية المتطورة.

تلك الأزمة اصطحبتها فترة من عدم الاستقرار النقدي والمالي، وبأزمة للمواد الأولية، حيث عرفت أسعار هذه الأخيرة انخفاضا كبيرا خاصة في الثمانينيات. كما اصطحبت بأزمة للمديونية، التي انفجرت سنة 1982 م في المكسيك، ثم مست بعض بلدان أمريكا اللاتينية، لتتعمم فيما بعد على جميع البلدان النامية.

وبهذا، فعلى المستوى النظري دخلت النظرية الاقتصادية الكينزية في أزمة، ووصفاتها لم تعد قادرة على حل أزمة الكساد التضخمي. فالبلدان النامية، ورغم إنجازاتها المتباينة إلا أنها في معظمها لم تستطع تحقيق عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، و تفاقمت الأزمة عندها مع بداية الثمانينيات مع بروز عجزها في تسديد ديونها الخارجية وانخفاض أسعار المواد الأولية التي تصدرها. ولقد عرفت معظم هذه البلدان مشاكل عديدة في تطبيق سياساتها الاقتصادية والإنمائية، فلم تستطع إجراء التحولات اللازمة في القطاع الفلاحي التي تسمح لها بتحقيق الأمن الغذائي، ولا بناء القاعدة الصناعية

الضرورية لعملية النمو، بل نجدها سقطت في تبعية غذائية وتكنولوجية ومالية أصبح من الصعب جدا الخروج منها. كما أن الأزمة في البلدان النامية تفاقمت مع انفجار أزمة المديونية، وتبني حكومات معظم هذه البلدان لبرامج صندوق النقد الدولي والبنك العالمي، هذه البرامج التي كان لها انعكاسات اقتصادية واجتماعية خطيرة، هددت النسيج الاجتماعي، والكيان السياسي لتلك الدول.

أما البلدان الاشتراكية سابقا، أو كما تسمى اليوم بالبلدان الانتقالية، فقد دخلت في أزمة حادة ومتعددة الجوانب منذ الستينيات، تمثلت في أزمة النموذج السوفيتي بمظاهرها المختلفة: أزمة تسيير مجتمع، أزمة نمو وأسلوب تخطيط، أزمة سياسية وإيديولوجية..، لكن لقد كان للحرب غير المعلنة للرأسمال الدولي على هذه البلدان دورا في أزمة هذه البلدان، فقد اضطرت هذه الأخيرة إلى توجيه موارد كبيرة للمجهود الحربي، والسباق نحو التسلح بدل توجيهها لتلبية الاحتياجات الأساسية للمواطنين. ولقد أدت هذه الأزمة إلى تفجير تلك البلدان، وتراجعها عن الاقتصاد المخطط واختياراتها السابقة، وتبنيها لاقتصاد السوق والوصفات النيوليبرالية لصندوق النقد الدولي والبنك العالمي، وهو الأمر الذي زاد من خطورة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية في هذه البلدان، حيث أدى الشروع السريع في تفكيك القطاع العام، وعملية الخوصصة، وكذا التراجع السريع عن المكاسب الاجتماعية، إلى ارتفاع رهيب في الأسعار ومعدلات البطالة وتدني في مستوى المعيشة، وبروز ظواهر مثل الفقر والجوع والتشرد، أكثر من ذلك بروز العنف والمافيا السياسية-المالية.

إن الأزمة التي ستتوسع وتكتسي طابعا عالميا، لن تكون الحدث الوحيد الذي يميز الاقتصاد العالمي منذ الستينيات، بل سوف يعرف العالم تطورات وتغيرات وتحولات هامة سواء على مستوى البنية الاقتصـــادية، أو على

مستوى البناء الفوقي، هي تحولات تعتبر امتدادا للتطورات التي تعرفها الرأسمالية منذ نشأتها، ولكن سوف تكتسي هذه المرة طابع الشمولية والجذرية، فهي ليست تحولات كمية فقط بل نوعية، تعيد النظر في قواعد وأشكال تنظيم وسير الاقتصاد العالمي ككل.

2.I - تعريف العولمة الجارية:

إن الأدبيات المتعلقة بدراسة وتحليل ظاهرة مثل العولمة، بحجمها وسرعتها وعمقها، انقسمت إلى اتجاهين اثنين في تعريفها للعولمة، **فالاتجاه الأول**: وهو الاتجاه الذي يعبّر عن الخطاب المسيطر حاليا، الذي يرى في العولمة ظاهرة مرتبطة باتساع الأسواق والتبادل، ودخول دول وفروع اقتصادية جديدة في السوق العالمية و"المبارزة" الدولية، كما أنها ظاهرة تتميز بثورة في مجال الإلكترونيك والاتصال والبيوتيكنولوجيا. هذا الاتجاه نجده يعرّف العولمة بمظاهرها، ويركز على الجانب الاقتصادي والتقني الكمي في التحولات الجارية، ومن هذا المنطلق فهو يتخذ مجموعة من المواقف منها، أساسا:

- العولمة هي "حتمية" **(FATALITE)** لا يمكن أن نكون معها أو ضدها، فإما ([1]) أن تأكل وإمـــا أن تؤكل **(TO HAVE LUNCH OR TO BE LUNCH)**، ومن هذا المنطلق، فالعولمة هي "موجة عارمة" لا يمكن مقاومتها، بل يجب التأقلم معها.

- العولمة تعود بالفائدة على جميع البلدان، وما دامت حصيلة عملية التبادل إيجابية، فإنها ستقود إلى الرخاء والنمو لا محالة. فحسب الكاتب الفرنسي Minc Alain فإن ([2]) العولمة: "ستسمح بوصول جميع مناطق العالم للنمو السريع وستسمح للبلدان السائرة في طريق النمو باللحاق بالركب..".

- التأقلم مع العولمة يتم عبر رفع كل الحواجز القانونية والتشريعية التي تحول دون تنقل المنتجات ورؤوس الأموال في السوق العالمية، فرئيس مجموعة أ.ب.ب الدولية وأحد كبار رجال الأعمال في العالم " Percy Barnevik" عرّف العولمة بأنها (3) " حرية الاستثمار حيثما تشاء، وفي الوقت الذي تشاء، لإنتاج ما تشاء، والتموّن والبيع أين تشاء، مع تحمل أقل القيود في مجال تشريعات العمل والاتفاقيات الجماعية".

- لنجاح العولمة، يجب على الدولة خلق الشروط المواتية للاستثمار الأجنبي، وفتح الأبواب للمؤسسات المالية والنقدية والاقتصادية الدولية لتطبيق وصفاتها. كما يجب الشروع في التفتح السياسي، لأن هناك علاقة تلقائية بين السوق والديمقراطية.

أما **الإتجاه الثاني**، فهو يأخذ من العولمة موقف الحذر والتحفظ، وقسم منه يعتبر العولمة خطة اخترعتها "القوى العظمى" بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، للسيطرة على خيرات العالم والبلدان النامية، ونشر النموذج الاقتصادي والثقافي الأمريكي الغربي. وأصحاب هذا الموقف يمثلون القوى المحافظة، الدينية والقومية، التي ترى في العولمة جانبها الذاتي فقط، السياسي والأيديولوجي، متجاهلة الكثير من الجوانب الموضوعية التي تمس مختلف جوانب النشاط الإنساني، والتي تأخذ منها موقف العداء المطلق والرفض القاطع. وقسم آخر، يرى أن العولمة هي امتداد لعملية تاريخية طويلة لتطور النظام الرأسمالي العالمي، بدأت بتوسع السوق وقيام "الاقتصاد العالمي"، وتطورت عبر عملية تدويل رأس المال الذي تؤدي فيه الشركات المتعددة الجنسيات دورا حاسما. المرحلة الحالية تعرف تطورا أوسع لعملية التدويـــل، تحت هيمنة الشركات المافوق قومية والرأسمال المالي الدولي، وبتأثير من الثورة التكنولوجية والعلمية الجارية. فالعالم حسب الاقتصادي "P. Petit " هو

أمام "اقتصاد من نوع جديد"([4])، ويذكر ثلاثة تغيرات هيكلية أساسية مترابطة فيما بينها، تحدث هذا التحول وهي: النظام التكنولوجي الجديد، والتدويل المتنامي الذي تعرفه اقتصاديات العالم، وتوسع القطاع الثلاثي. هذا الموقف، يميز كذلك بين الجانب الموضوعي للعولمة، الحامل للتطورات التكنولوجية والعلمية وتطبيقاتها على مختلف جوانب النشاط الإنساني، وأساسا على الإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك، وبين الجانب الذاتي للعولمة التي تجري تحت لواء الأفكار النيوليبرالية في الاقتصاد والسياسة، ولتحقيق مصالح الرأسمال الدولي والشركات المافوق قومية.

وبالتالي ما يمكن استخلاصه من هذين الموقفين، أن العولمة هي واقع يفرض علينا اليوم بشكل موجه ومصوب، لخدمة مصالح الشركات المافوق قومية والرأسمال العالمي، وأساسا الرأسمال المالي العالمي، والدول الرأسمالية المتطورة، التي تحت تأثير الأزمات الاقتصادية المتعددة التي عرفتها منذ السبعينيات، والحاملة لتناقض أساسي يتمثل من جهة في انخفاض معدلات النمو (مع كل النتائج المعروفة على مستوى تفاقم البطالة وتدهور ظروف العمل والقدرة الشرائية.. وانخفاض الطلب..إلخ)، ومن جهة أخرى في وجود فوائض كبيرة من رؤوس الأموال العائمة التي تبحث عن توظيف. هذا التناقض، تريد قوى الرأسمال الدولي حله عبر عملية إعادة نظر جذرية في توزيع الدخل، على المستوى الوطني والعالمي، لصالح الربح وعلى حساب العمل. ولتحقيق ذلك تشن هذه القوى حربا على قوانين العمل والحماية الاجتماعية، وعلى القوانين المنظمة للنشاط الاقتصادي، وأساسا تلك المنظمة لمجال التبادل والمجال المالي والنقدي.

والحقيقة، أن هذا الهجوم، هو ضد كل ما هو قوانين وتشريعات، سواء في المجال الاقتصادي أو السياسي التي تحد من الأرباح، ومن مجال تحرك

الشركات المافوق قومية والرأسمال العالمي. إنه هجوم لإضعاف الدولة وتطويعها لخدمة مصالحها، تحت شعار: المرونة (**FLEXIBILITE**)، ورفع القواعد المسيرة للنشاط الاقتصادي والاجتماعي **(DEREGULATION)**. فالهدف من وراء كل هذا هو إنشاء خزان عالمي من اليد العاملة والمواد الأولية الرخيصة، وتكريس البلدان النامية كسوق لتصريف منتجات الشركات المافوق قومية، والدول الرأسمالية المتطورة. ومن الواضح اليوم كذلك، أننا أمام **إستراتيجية** لفرض عولمة، أدواتها الفكرية والأيديولوجية هي الأفكار النيوليبرالية في الاقتصاد والسياسة، والتي يروج لها عبر وسائل الإعلام ملك الشركات المافوق قومية نفسها، أما أدواتها التطبيقية، فهي المؤسسات والمنظمات المالية والنقدية والاقتصادية الدولية، وأساسا صندوق النقد الدولي والبنك العالمي والمنظمة العالمية للتجارة، عبر برامجها "للتعديل الهيكلي" وسياساتها الاقتصادية التي "تقترحها" على الحكومات.

3.I - <u>المظاهر الأساسية للعولمة:</u>

هناك شبه إجماع لدى عدد كبير من الباحثين، أن العولمة الجارية تنعكس في مجموعة من المظاهر المتداخلة والمتفاعلة فيما بينها، يمكن إيجازها فيما يلي:

- المظهر الأول:الثورة العلمية والتكنولوجية وتطبيقاتها

إن التطورات المتسارعة التي يعرفها العالم والاقتصاد العالمي على مستوى قطاعات عديدة من العلوم، والتكنولوجيا المرتبطة أساسا بالإلكترونيك والإعلام الآلي والمعلوماتية، والبيوتكنولوجيا، جعل العديد من المتتبعين يصفونها بالثورة العلمية والتكنولوجية، وآخرون أطلقوا عليها اسم: التكنولوجية الجديدة في مجال الإعلام والإتصال (Nouvelles technologies (de l'information et de la communication -NTIC-.

وبالفعل يشهد العالم ثورة في عدد من القطاعات المرتبطة أساسا بالإلكترونيك، والإعلام الآلي، والاتصـــال، والكيمياء والبيولوجيا المركبة، الشيء الذي جعل البعض يتحدث عن "رأسمالية إلكترونية". هذه الثورة سوف تغير ترتيب القطاعات الاقتصادية، وتجعل من قطاع الخدمات المرتبطة بها يحتل نصيبا أكبر وأكثر في النشاط الاقتصادي والإنساني ككل، كما تغير هذه الثورة من أنماط الإنتاج والتشغيل وكذا طرق التسيير.

ومن هنا، فأساليب العمل الجديدة التي تفرضها الثورة العلمية والتكنولوجية، تخالف تماما الأساليب القديمة القائمة على التايلورية والفوردية، لأنها ([5]) تستلزم أساليب تقوم على الحوار والمساهمة الجماعية، وأكثر ديمقراطية في التصميم والتنفيذ، لتصبح المؤسسة الإنتاجية الخلية القاعدية للمجتمع مثلها مثل الأسرة والمدرسة.

وقد أحدثت الثورة العلمية والتكنولوجية انقلابا جذريا ونوعيا في الإنتاج أساسه الإلكترونيك، والإعلام الآلي، والاتصال، والكيمياء والبيولوجيا المركبة، وهذا أدى إلى نمو سريع للقوى المنتجة، وإلى خلق فروع جديدة، وغير خريطة النشاط الاقتصادي العالمي لصالح القطاعات والشركات التي تواكب هذه التطورات.

وكل الدراسات والإحصائيات تؤكد اليوم أن إنتاج القطاعات المذكورة أعلاه يتزايد بنسب كبيرة، فحسب (H.Boudchon) مساهمة هذه الصناعات الجديدة في نمو الاقتصاد الأمريكي سنة 1990 كانت 6%، بينما ساهمت سنة 1998 ب15%، ومساهمتها الحالية قد تبلغ 25%([6])، في حين يبقى يحافظ قطاع إنتاج السيارات على وتيرة إنتاجه ومكانته، بينما نلاحظ تقهقر قطاعات مثل النسيج، والخشب والورق، والحديد والصلب. والملفت للانتباه في هذا التطور هو النمو المتزايد لقطاع الخدمات الذي أصبح يستحوذ على

60 % من النشاط الاقتصادي العالمي. إذن، فالثورة العلمية والتكنولوجية تؤدي دورا حاسما في رسم الإستراتيجيات الصناعية والاقتصادية للدول والشركات المافوق قومية.

- المظهر الثاني: التدويل والاحتكار والمافوقومية (La Transnationalisation)

إن هذه الظاهرة تعبِّر في الواقع عن تدويل القوى المنتجة على المستوى العالمي، ونقصد هنا بالقوى المنتجة ([7]) جميع الوسائل والقدرات التي هي في متناول المجتمع الإنساني لأجل الإنتاج.. وقوى الإنتاج تتضمن وسائل الإنتاج وقوى العمل التي تستخدمها، وبالتالي فهي تتضمن أساليب الإنتاج وأدوات العمل وطرق تنظيم هذا الإنتاج، وكذا مستوى العلوم والتكنولوجيا. ومن هذا المنطلق فإن تدويل القوى المنتجة يعني تدويل الدورة الاقتصادية للبلدان والعالم، في مختلف مجالات النشاط الاقتصادي من إنتاج وتبادل وتوزيع واستهلاك، كما أن هذا التدويل يشمل مجالات الحياة الأخرى الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية.

بصفة ملموسة، هذا التدويل يعني تشابك وترابط اقتصاديات الدول الرأسمالية المتطورة (خاصة الولايات المتحدة، والسوق الأوروبية، واليابان)، وتشابك وترابط هذه الاقتصاديات مع اقتصاديات الدول المصنعة حديثا، والبلدان الاشتراكية سابقا، وكذا البلدان النامية.

الشيء الذي يميز كذلك ظاهرة تدويل الاقتصاد هو تنامي الاحتكار، فالاحتكارات أصبحت واقعا اقتصاديا، ووزنها في الاقتصاد العالمي يبدأ يتطور أكثر فأكثر بعد الحرب العالمية الثانية، بحيث أصبحت تسيطر على الدورات الاقتصادية للبلدان والعالم وتراقبها وتوجهها. هذا الاحتكار يعبر عن([8]) تنامي النشاط الصناعي والفلاحي والمالي، ونشاط الخدمات للاحتكارات الكبرى المتمثلة في الشركات المتعددة الجنسيات، والبنوك المتعددة الجنسيات. ومع نهاية هذا القرن، يشهد الاقتصاد العالمي تطور شكل

الاحتكار من شركات متعددة الجنسيات، إلى شركات مافوق قومية (Transnationales)، ومن دون شك، فإن العامل الحاسم في هذا التحول، هو الثورة التكنولوجية والمعلوماتية وتوسع مجال الرأسمال المالي. **فالشركات المافوق قومية** هي أحد العناصر الأكثر تعبيرا عن "كوكبة الاقتصاد"، إذ تبرز في مجموعة من الشبكات المتواصلة عبر أجهزة الكومبيوتر والأقمار الصناعية، والمرتبطة ارتباطا وثيقا فيما بينها على شكل أفقي للعمل والتسيير، هذا الشكل الذي بدأ ينتشر أكثر فأكثر آخذا مكان الشكل التقليدي العمودي. وهذه الشبكات تقوم في تنظيمها على المزج بين الاندماج الكلاسيكي (الشركة الأم وفروعها)، وبين طرق تسيير وعمل الشركات اليابانية القائمة على لامركزية النشاطات، حيث تصبح العلاقة الجديدة بين الشركات وفروعها، علاقة عمودية وخطية أفقية في آن واحد، تأخذ عدة أشكال كاتفاقيات التعاون، وعقود المقاولة الباطنية، والاتفاقيات حول براءات الاختراع..إلخ.

ويمكن إذن لشركة واحدة أن تكون في علاقة مع المئات من فروعها وفروع الشركات الأخرى، وفي كل أنحاء العالم. فالإحصائيات تتحدث عن 500 شركة كبرى، تملك أكثر من 40 ألف فرع موزع في الخارج برأسمال يفوق 5500 مليار دولار ([9])، وهي تسيطر الآن على 2/3 التجارة العالمية، كما أن 1/3 من المبادلات التجارية الدولية تتم بين فروع هذه الشركات نفسها (تفوق 1600 مليار دولار سنويا).

- المظهر الثالث: تدعيم مواقع الرأسمال المالي وتوسع مجاله

هذا المظهر يعد من بين المظاهر الأكثر بروزا في العولمة الجارية، ويتمثل في القوة والاستقلالية التي بدأ يأخذها المجال المالي بالنسبة لمجال الاقتصاد الحقيقي والإنتاج. وبالفعل، فمجموعات مالية ضيقة جدا أصبحت تمتلك وتتلاعب بمبالغ ضخمة تقدر حاليا بآلاف الملايير من الدولارات، وهو

الأمر الذي منحها سلطة قرار اقتصادي وسياسي، سواء على المستوى العالمي عبر البنوك المافوق قومية والمؤسسات المالية والنقدية والاقتصادية الدولية، أو على مستوى الدول والحكومات. والحديث اليوم، أصبح عن "مولنة كونية" للاقتصاد، وعن "كوكب مالي"، نظرا لكمية رؤوس الأموال التي أصبحت تنتقل بسرعة كبيرة من دولة إلى أخرى، ومن ساحة مالية إلى أخرى، الشيء الذي يجعل رأس المال يفقد أكثر فأكثر لهويته الوطنية. كما أن التطور الذي يعرفه المجال المالي على المستوى العالمي، أو ما يسمى بالعولمة المالية تحت تأثير الوصفات النيوليبرالية، وأساسا الوصفات النقدوية لميلتون فريدمان، تجعل الأسواق المالية والنقدية الدولية تؤدي دورا حاسما في تسطير السياسات الاقتصادية الوطنية للدول، فالأولى هي التي تحدد مدى نجاعة الثانية.

وأصحاب هذه الوصفات، يرون أن تحرير الأسواق المالية، سيكون له الأثر الفعال والإيجابي في تخصيص الموارد من رؤوس الأموال على المستوى العالمي، وتوزيعها بصفة متوازنة على مختلف المناطق، إلا أن معظم رؤوس الأموال الدولية تتركز في البلدان الرأسمالية المتطورة، وأكثر من ذلك فإننا نلاحظ تدفق معاكس لرؤوس الأموال من البلدان النامية إلى البلدان الرأسمالية المتطورة، على شكل تسديدات لخدمات الديون، وتحويل لأرباح الشركات المافوق قومية. وهذه هي، في اعتقادنا، أهم مظاهر العولمة التي يعرفها العالم على مستوى البنية التحتية، التي نعيد ونقول أنها مظاهر متداخلة ومتفاعلة بينها، ويصعب فصلها، فعلى سبيل المثال فإن قطاع البترول يعرف هذه المظاهر بصفة جليّة، إذ تشهد الشركات البترولية العالمية اليوم عملية تمركز واسعة، بفضل استحواذها على أموال ضخمة وامتلاكها لقدرات تكنولوجية ضخمة ([10]). كما تحمل ظاهرة العولمة جوانب موضوعية وذاتية يصعب

التمييز بينها، واستخراج ما هو علمي فيها وما هو إيديولوجي.

ومن دون شك، فإن هذه التحولات على مستوى البنية التحتية العالمية سوف تؤثر على البنية الفوقية العالمية، وتطرح عدة مسائل وقضايا جديدة على مستوى تنظيم وتعديل النشاط الاقتصادي، من إنتاج وتبادل وتوزيع وإستهلاك، وكذا تنظيم كل أوجه النشاط الإنساني.

II. **أهم انعكاسات العولمة على البطالة والتشغيل:**

إن عملية العولمة بمظاهرها، خاصة الثورة العلمية والتكنولوجية وتطبيقاتها، وبالشكل الذي تتم به تحت لواء الأفكار النيولبرالية، ولصالح عدد محدود من الدول الرأسمالية المتطورة والشركات المافوق قومية، وكذا لصالح حفنة من أصحاب رؤوس الأموال والمضاربين، كانت لها انعكاسات كبيرة على التشغيل. فالأرقام والإحصائيات، تجمع كلها أن هناك تراجعا في التشغيل، وأن أعداد البطالين قد ارتفع في العالم، كما أن ظروف العمل تعرف تدهورا خطيرا من يوم إلى آخر، وهو ما زاد من مظاهر الفقر والتهميش، ونقص التغطية الصحية والتعليم ...إلخ. والعولمة كعملية، وبحكم سرعة التحولات التي تحدثها، وعمقها وغموضها، يصعب حصر كل انعكاساتها، وفيما يلي عرض لأهم تلك الانعكاسات على البطالة والتشغيل في العالم:

1.II - **التباعد بين مستوى النمو الاقتصادي ومستوى التشغيل:**

هناك تباعد أكثر فأكثر بين النمو الإقتصادي وبالأخص نمو الإنتاج، وبين مستوى التشغيل. فقد كان من بين المسلّمات في علم الإقتصاد أن أي زيادة في الإستثمار تؤدي أوتوماتيكيا إلى زيادة في التشغيل، لكن في ظروف الثورة العلمية والتكنولوجية أصبح من الصعب ربط النمو بالتشغيل، فمن الممكن أن ترتفع معدلات النمو ومنه مستويات الإنتاج والإنتاجية دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى زيادة في التشغيل حتى وإن خفضت ساعات العمل،

وهذا المشكل بدأت تعرفه الدول الرأسمالية المتطورة وهو محل نقاش بين المفكرين، وصراع حاد بين الحكومات والأحزاب السياسية والنقابات..إلخ. والسبب في ذلك يعود إلى عاملين أساسيين، **الأول** يكمن في الوتيرة السريعة لإدخال الألآت واستغناء الرأسماليين على عدد دائما متزايد من العمال، وهذه مسألة طبيعية جدا في الظروف العادية لسير الاقتصاد، لكن بالمقابل فإن إدخال التكنولوجيا الحديثة من المفروض، ودائما في ظل المنطق الاقتصادي، أن يؤدي إلى الرفع من المردودية ومنه الأرباح، وهذا بدوره من المفروض أن يؤدي إلى زيادة الاستثمار ومنه التشغيل. لكن في ظل النظام الرأسمالي ومنطق الربح، فإن الرأسماليين يعمدون دائما إلى توجيه أموالهم للقطاعات الأكثر ربحية، وهذا هو العامل الثاني في اعتقادنا.

فالباحثة الاقتصادية (Susan George) بيّنت ذلك في دراسة قامت بها حول أهم الشركات المافوق قومية ([11])، فقد قسمت هذه الشركات حسب نشاطها الصناعي وقامت بمقارنة رقم مبيعاتها أو رقم أعمالها بمناصب الشغل التي تحدثها، ووصلت إلى الملاحظات التالية:

ـــ بالنسبة لقطاع الإلكترونيك والإعلام الآلي، فإن مبيعات العشرين شركة التي تقع ضمن المائة شركة الأولى في العالم سنوات 1995 و1997 قد ارتفع بنسبة 16%، في حين انخفض التشغيل بها بنسبة 4.3%.

ـــ في قطاع إنتاج السيارات، أرتفع رقم الأعمال بنسبة 25%، بينما التشغيل انخفض بنسبة 6.85.

ـــ أما في قطاع البترول، فإن المفارقة تظهر بأكثر وضوحا، إذ عرف هذا القطاع ارتفاعا في رقم الأعمال بنسبة 19% ولكن التشغيل انخفض به بنسبة 24.4%.

ـــ التشغيل ارتفع بنسبة ضئيلة جدا (1% فقط) في قطاع الخدمات وأساسا في

شركات الوجبات السريعة والتبغ والمشروبات.

أما **العامل الثاني** يظهر في تنامي القطاع المالي على حساب القطاع الإنتاجي، فكما رأينا أعلاه، القطاع الذي يستقطب حاليا كميات هائلة من رؤوس الأموال، هو القطاع المالي الذي يحقق معدلات أرباح عالية جدا، خاصة أنه لا يخضع إلى ضرائب ورسوم، ولكنه بالمقابل فهو قطاع لا يخلق مناصب شغل. هذا الوضع يظهر جليا في سيطرة حاملي الأسهم على القرارات الإستراتيجية للشركات الكبرى، خاصة عندما يتعلق الأمر بتخفيض التكاليف لمواجهة المنافسة، وبطبيعة الحال فتكاليف العمل هي التي تستهدف، حيث أصبح هناك علاقة طردية بين تخفيض عدد العمال وارتفاع قيمة السهم. وهذان العاملان يجعلان من الصعب الربط بين النمو الاقتصادي والتشغيل، وهو الأمر الذي يؤدي إلى زيادة البطالة.

2.II - تغير محتوى النشاط الإنتاجي وهيكل التشغيل:

إن محتوى النشاط الإنتاجي يتغير، وهو ما أدى إلى تحول في هيكل العمالة لصالح قطاع الخدمات، فالمدة المخصصة للإنتاج المباشر أصبحت تتقلص لتترك المجال لمجموعة مختلفة من الأعمال الأمامية والخلفية للعمل الإنتاجي. إن مناصب الشغل أصبحت تنخفض في قطاعات الإنتاج المباشر، بينما لا تعوض في مجموعة من الأنشطة المرتبطة بالخدمات مثل البحث والتنمية، مراقبة الجودة، الإشهار والتسويق، الخدمات الصحية والاجتماعية..إلخ، وهو الأمر الذي يؤدي إلى ارتفاع البطالة وتدهور ظروف العمل لأن هذه الأنشطة هي الأكثر خضوعا لشروط "المرونة" التي يتطلبها الرأسماليون (العمل بالقطعة، بوقت محدد، والعمل المؤقت..إلخ). فهذه التحولات الجديدة تؤدي إلى تغيير في هيكل التشغيل وشروط العمل، فكما ذكرنا أعلاه، فإن التطور الكبير في ميدان الإعلام والاتصال قد أدى إلى

انتشار ظاهرة التشغيل عن بعد، كما أن تطور الشركات المافوق قومية وتكوين الشبكات، أدى ويؤدي إلى إعادة تشكيل الصناعات (Reconfiguration) بشكل يجعل الشركة الأم ترتكز على نشاطها الأساسي "قلب المهنة" وتترك الأنشطة الأخرى لمجموعة من المؤسسات الصغيرة أو المؤسسات العائلية، سواء داخل البلدان الرأسمالية المتطورة أو داخل البلدان النامية، تحت شكل عقود المقاولة الباطنية أو إعادة توطين للصناعات. والهدف هو دائما تخفيض التكاليف لمواجهة المنافسة المتنامية في اقتصاد مفتوح أكثر فأكثر، وبالطبع ستكون الأجور وتخفيضها الأداة الأساسية، وهو ما يؤدي بشكل عام إلى انتشار عقود العمل المؤقت، وبوقت محدود، والعمل بالقطعة، وبالمنزل، وتشغيل النساء والأطفال..إلخ، الأمر الذي انعكس بتدهور كبير في ظروف العمل، وغياب تشريعاته، وانخفاض الأجور وغياب الحماية الصحية والضمان الاجتماعي. كما أن بعض الانعكاسات هذه للعولمة على التشغيل والبطالة ستؤدي إلى تفجير العمالة، فالحدود بين التشغيل والتكوين والبطالة تتقلص، والمرونة بينهم تصبح كبيرة لدرجة يصعب حصر وضع الشخص إن كان يشتغل أو في تكوين أم هو بطال، الشيء الذي يولد نقاشا حادا حول الإحصائيات المتعلقة بالبطالة، فهناك أشخاص في وضع مماثل، يعدون في البلدان الأوروبية من تعداد البطالين، بينما في الولايات المتحدة الأمريكية يدخلون ضمن المشتغلين، كما هناك أشخاص توقفوا عن البحث على عمل، سواء لفقدان الأمل في إيجاد منصب شغل، أو لنقص تأهيلهم ومستواهم التعليمي، ولا يدرجون في الإحصائيات ضمن البطالين. والأرقام تصبح محل تلاعب كبير خاصة في البلدان التي تتباهى بمرونة العمالة عندها، والتي شرعت منذ الثمانينيات في تطبيق الوصفات النيوليبرالية. كما أن البلدان النامية لا تفلت من هذا الوضع، إذ تساهم أجهزتها الإحصائية

المتخلفة وكذا التلاعب بالأرقام لإغراض سياسية وانتخابية، في إعطاء صورة غير واقعية عن وضع التشغيل والبطالة في هذه البلدان.

3.II - انعكاسات أخرى للعولمة على البطالة والتشغيل:

إن العولمة الجارية التي تدعو إلى تحرير التجارة الخارجية، وفتح الحدود للمنافسة تنكر الفوارق في إنتاجية العمل بين مختلف مناطق العالم، فعندما توضع هذه المناطق في مبارزة شرسة على نفس قدم المساواة، وهذا خلافا لما يدعو إليه "دافييد ريكاردو" بضرورة مراعاة مستوى تطور البلدان التي تقوم بعملية التبادل، فإننا نضع البلدان والمناطق الأقل تطورا في خيار صعب: فإما أن ترقى لشروط المنافسة، وهذا يعني تلبية شروط المردودية التي يفرضها المستثمرون، وهي لا تقل عن 15%، وإما الانسحاب من المنافسة، لأنهم لا يستطيعون تحقيق هذا المستوى من المردودية، وبالتالي فهم يرون أن عملهم الاجتماعي غير معترف به باسم مقياس حدد خارج واقعهم وإرادتهم. فإذا كانت عملية التدويل الكلاسيكية تقوم على أساس نقل الفائض بين مناطق متباينة ومختلفة، وذلك بمختلف الأشكال المافوق اقتصادية، والتبادل غير المتكافئ، فإن العولمة النيوليبرالية تعمل على خلق نوع من "المنطقة الحرة المعولمة"، أين تسود مقاييس المنافسة الشاملة التي تؤثر بمختلف الأشكال المتداخلة على تسيير اليد العاملة والأجور، في مختلف البلدان التي تدخل المنافسة بغض النظر على الفوارق في إنتاجية العمل. هذه المنافسة التي تمارس ضغطا قويا على البلدان النامية، من أجل تقديم المزايا للشركات المافوق قومية لجلب الاستثمارات، تؤدي إلى تسوية نحو الأسفل لتخفيض تكلفة اليد العاملة، وذلك بتفكيك تشريعات العمل وقوانين الحماية الاجتماعية. كما أن البلدان التي فتحت حدودها كاملة للمنافسة، كالمكسيك، وبلدان أمريكا اللاتينية، وجنوب شرق آسيا، والتي اعتبرت كنموذج للانطلاقة

الاقتصادية، والرفع من التشغيل، قد عاشت هذا الوضع. فالأزمة التي شملت هذه البلدان، خاصة بعد تخفيض قيمة البيزوس المكسيكي سنة 1994 م، والأزمات التي عرفتها كل البلدان التي وجهت اقتصادها كلية نحو التصدير، قد بينت أن هذه البلدان كانت كلما زادت من قدراتها التصديرية، كلما زادت وارداتها بقدر أكبر، وهذا ما أدى إلى تفاقم العجز في موازينها التجارية، وإلى انهيار العملة المحلية لهذه البلدان، الشيء الذي أدى بأصحاب رؤوس الأموال الأجنبية إلى سحب أموالهم، وبالتالي فمناصب الشغل التي أنشأت في سنوات الرخاء، مع كل ما تتميز به من تدهور في الأجور وشروط العمل المواتية، قد تبخرت في أيام معدودات. ومهما يكن فالعولمة في شكلها الحالي، قد فاقمت من أعداد البطالين في العالم، كما أدت إلى تدهور كبير لظروف العمل والتشغيل، فتقرير مكتب الشغل الدولي ([12]) حول التشغيل في العالم سنة 2000 م، يقول أن هناك 160مليون بطال عبر العالم من ضمنها 50 مليون في الدول الصناعية الكبرى، كما أنه وحسب نفس التقرير، فإن 500 مليون شخص يتلقون أجورا بأقل من واحد (01) دولار يوميا. وتأثير العولمة على عالم الشغل يظهر كذلك في الانخفاض المتواصل للأجور الحقيقية، واتساع الفوارق بين الأجور الأعلى والأجور الأدنى، وارتفاع معدلات الفقر والتهميش، وتدهور الحماية الصحية للعمال، والضمان الاجتماعي، والتأمين على البطالة، وتشغيل الأطفال والنساء..إلخ، وهو ما يطرح مسألة إعادة النظر في قانون العمل ومجموعة من القوانين الاجتماعية، التي من واجب المنظمات الدولية والأممية التكفل بها، كمنظمة العمل الدولية واليونسكو. وهذا الوضع لا يمكن فصله عن التيارات والأفكار النيوليبرالية التي بدأت تنتشر منذ السبعينيات، وعن السياسات الاقتصادية المستلهمة منها منذ الثمانينيات، فما هو موقف هذه التيارات من البطالة والتشغيل؟

III. موقف التيارات النيوليبرالية من البطالة والتشغيل:

إن الليبرالية الكلاسيكية التي حملت شعارها المدرسة الكلاسيكية والنيوكلاسيكية، لم تختف مع انتصار الأفكار والسياسات الاقتصادية الكينزية، بل سوف تعاود الظهور مع نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، وتعرف رواجا منذ السبعينيات مع الأزمة التي يدخلها النظام الرأسمالي، كما تعرف بداية تطبيقها منذ الثمانينيات في البلدان الرأسمالية المتطورة والبلدان النامية عبر برامج التعديل الهيكلي لصندوق النقد الدولي والبنك العالمي. إذن فالليبرالية تعيد تشكيل نفسها، في البداية مع تجمع أنصارها في "جمعية مونت بالران" (La société du Mont pèlerin)، التي أسسها سنة 1947 م الاقتصادي النمساوي (Hayek Friedrich) ([13])، هذه الجمعية سوف تؤدي دورا كبيرا في الحفاظ على مبادئ الليبرالية الكلاسيكية وتطويرها، وأغلبية أتباعها درسوا ودرسوا بجامعة شيكاغو الأمريكية، كما نال معظمهم جائزة نوبل للاقتصاد. ومن هذه الجمعية ستنبثق أهم التيارات الاقتصادية النيوليبرالية المعاصرة، وبالرغم من تشعب أفكارها واتجاهاتها لكنها سوف تتوحد في عدد من المواقف، كاعتبارها السوق هو الميكانيزم الوحيد الفعال في تخصيص الموارد، وفي موقفها القاطع ضد تدخل الدولة في الاقتصاد، وضد الكينزية سواء على مستوى النظرية أو التطبيق.

1.III - موقف المدرسة النقدوية:

ترتبط هذه المدرسة باسم المفكر الاقتصادي (Milton Friedman) ([14])، وتنطلق من أن الاقتصاد في استقرار دائم وللنقود دور هام في ذلك، وبالتالي فإنه يجب تجنب أي سياسة تدخلية للدولة. والنواة النظرية لأفكار هذه المدرسة تتمثل فيما يسمى بالنظرية الكمية في النقود، التي تنطلق بفكرة منذ القرن السادس عشر مفادها أن تدفق المعدن النفيس هو سبب ارتفاع الأسعار،

هذه الفكرة تطورها كل من المدرسة الكلاسيكية والنيوكلاسيكية لتصبح قاعدة تفكيرها ونظرية متكاملة، ترى أن أي تغير في الكتلة النقدية ينعكس في المدى البعيد بتغير في نفس الاتجاه ونفس الحجم لمستوى الأسعار. ويعيد (Milton Friedman) الاعتبار لهذه النظرية فيقول ([15]): " من دون شك، ليس هناك علاقة تجريبية في الاقتصاد، لاحظنا أنها تعاود الظهور بانتظام وفي ظروف مختلفة ومتنوعة، مثل العلاقة بين التغير في المدى القصير بين كمية النقود والأسعار، الواحدة هي وثيقة الارتباط بالأخرى وتسير في نفس الاتجاه.. ولدي اعتقاد أن هذا الانتظام هو نفسه يشكل القاعدة مثل العديد من الانتظامات التي تشكل قاعدة العلوم الفيزيائية".

ومن هنا ينطلق (Milton Friedman) في تحديد مجموعة من المواقف والمبادئ أساسها أن عرض النقود يحدد قيمة النقود ومستوى الأسعار، أن التضخم هو دائما وفي كل الأحوال ظاهرة نقدية بحتة، وأن العلاقة بين التغيُّر في الكتلة النقدية والدورات الإقتصادية هي وطيدة، فالتغيُّر في كمية النقود هي مؤشر فعّال يزوّدنا بصفة وافية بالمعلومات عن التذبذبات الإقتصادية، وأن الإقتصاديات العصرية مستقرة، وعمل السوق الحرة كفيل بتحقيق التخصيص الأمثل للموارد والتشغيل الكامل.

من هذه المواقف والمبادئ، تتحدد مجموعة من المقترحات والسياسات الاقتصادية لـــ(Milton Friedman)، والتي تركز على أن دور الدولة يقتصر على تأمين إطار مستقر لعمليات السوق (العرض والطلب). هذا يعني أنه يجب التراجع عن الفكرة التي مفادها أنه من الضروري تحقيق التشغيل الكامل، بل إن السياسات التي توضع لتحقيق هذا الهدف سوف تؤدي لعدم الاستقرار الاقتصادي. كما أن على الدولة أن تكتفي بتحديد بعض الأهداف الكلية كضمان الصرامة النقدية، والاستقرار في النفقات، وتحقيق توازن الميزانية.

فيما يتعلق بموقف المدرسة من البطالة، فهو ينطلق من أن هناك معدل طبيعي للبطالة ([16]) يميل إليه كل اقتصاد في حالة توازن، وأي ارتفاع أو انخفاض لمعدل البطالة عن معدله الطبيعي يكون سببه "الوفاقات المؤسستية Les arrangements institutionnels" ([17])، كالتأمين على البطالة، والحد الأدنى للأجور، وقوانين العمل والنقابات..إلخ "عندما أتحدث عن معدل البطالة "الطبيعي"، فإنني لا أقول أنه لا يتحرك ولا يتبدل. بل بالعكس، فالكثير من خصائص السوق التي تحدد هذا المستوى (من البطالة)، هي نتاج الفعل الإنساني والسياسات المتبعة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، التشريعات حول الحد الأدنى للأجور... وقوة النقابات، تجعل معدل البطالة الطبيعي أكثر ارتفاعا مما هو عليه في الحالة العادية. كما([18]) أن أي سياسة باتجاه دفع الطلب الفعال وتخفيض هذا المعدل الطبيعي للبطالة، كالسياسات النقدية والجبائية.. (ويقصد هنا السياسات الكينزية)، هي غير مجدية في المدى الطويل، وتؤدي إلى ارتفاع معدلات التضخم ليس هناك وفاق دائم بين التضخم والبطالة... هذه الأخيرة لا يمكن تفاديها دون ارتفاع سريع ودائم للتضخم.([19])"

2.III - <u>موقف مدرسة العــرض:</u>

هي أحد مدارس التيار نيوليبرالي تطوّرت مع التغيرات التي عرفتها السياسة الاقتصادية الأمريكية تحت رئاسة (Ronald Reagan).([20]) فعندما كان هذا الأخير محافظا على ولاية كاليفورنيا، انفجرت حركة شعبية مدعمّة من طرف بعض الاقتصاديين للمطالبة بتخفيض الضرائب، توصلت إلى تحقيق تخفيضات هامة على رسوم الملكية، هذه الحركة توّسعت من بعد لتشمل باقي الولايات الأمريكية. وسنة بعد ذلك، أي في عام 1979، ينشر كل من (Arthur Laffer) و (Jan p. Seymour) كتابا عنوانه "

اقتصـــــــاديات الثورة على الرسوم" (the economics of the tax revolt). الكتاب يحمل عدة أفكار أساسها أن الضرائب المرتفعة على المداخيل والأرباح لا تشجع على المبادرة والادخار، وبالتالي لا تشجع على الاستثمار والمجهود الإنتاجي. كما أن الجباية المرتفعة والردعية تحفز على ظهور الأنشطة غير الرسمية، كتوسع التشغيل غير المصرح به تهربا من دفع الضريبة. لهذا فهم يقترحون تخفيضات معتبرة في الضرائب المباشرة، والتقليل من طابعها التدرجي، لأن الأغنياء هم الذين يدخرون ويستثمرون في النهاية. ومفكرو مدرسة العرض لا يوافقون المدرسة النقدوية في اهتمامها المفرط بعرض النقود وإهمالها لعملية الإنتاج والابتكار، فبالنسبة إليهم المشكلة لا تكمن في التضخم أساسا بل في ركود الإنتاج الناجم عن نظام جبائي يحطم المبادرة والاستثمار. إلا أنهم يؤيدون النقدوية في أفكارها حول مزايا السوق والمنافسة، وضد تدخل الدولة في الاقتصاد وكل أشكال القوانين الاجتماعية. كما يعتبرون الاقتصاديات المعاصرة مستقرة، ولدعم موقفهم فهم يرتكزون على قانون المنافذ لجون "Jean-Baptiste Say" (1767-1832) ، ويعتبرون أن الاقتصاديات المعاصرة لا تعرف اختلالات ولا البطالة، وإن ظهرت فهي ناتجة عن عوامل خارجية. كما يؤيدون النقدوية في موقفها من السياسات الكينزية، حيث يعتبرونها ليست فقط غير فعالة، بل يمكن أن تكون لها نتائج معاكسة.

إن مطالب مدرسة العرض لا تقتصر على تخفيض الجباية، بل إنها ترى أنه يجب أن يصطحب ذلك بتخفيض في نفقات الدولة، فهذه الأخيرة، حسب رأيهم، تحول وتغير مسار الأموال التي كانت بالإمكان أن توضع في خدمة القطاع الخاص. ومن هذا المنطلق فهم يقترحون تخفيض كل النفقات الاجتماعية للدولة، لأن السياسات الاجتماعية تعتبر حاجزا أمام النمو وتهدد

بالركود الاقتصادي، وقد قام (George Gilder) في كتابه "الثروة والفقر" (1981)، بمجهود تبريري لهذه الأفكار واعتبر أن المساعدات المقدمة للبطالين والمطلقين، والمنحرفين..إلخ، وكذا الخدمات الاجتماعية المجانية، لا تساعد إلا على التكاثر وتشكل بذلك خطر على المجتمع " الضمان الاجتماعي ينهك العمل والعائلة، ويبقي الفقراء في فقرهم."([21]) وأكثر من ذلك فهو يعتبر أن السياسات الإجتماعية للدولة هي الحاجز الأساسي ليس أمام النمو الاقتصادي فقط، بل أمام استمرار الحضارة الإنسانية!! وكأننا هنا أمام قانون السكان لـــ (Thomas Robert Malthus) (1834– 1766) !

وفي نفس الاتجاه، فإن أصحاب هذه النظرية يطالبون بتخفيض تكاليف الأجور والأعباء الاجتماعية التي تدفعها المؤسسات، لأنها ترفع من التكلفة وتجعل المؤسسات في وضع تنافسي سيئ.

3.III - موقف مدرسة رأس المال البشري:

ظهرت مع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، والمفكر الاقتصادي (Mincer Jacob) هو أول من استخدم عبارة "الرأسمال الإنسان" في مقال نشره سنة 1958 م، لكن المؤشر الحقيقي للنظرية الجديدة هو مقال "الاستثمار في الرأسمال البشري" الذي نشره سنة 1961 الاقتصادي تيودور شولتز (Schultz Théodore).

وترى هذه النظرية أنه بالإضافة للخيرات المستعملة لإنتاج خيرات أخرى، تعد الموارد البشرية بمثابة رأسمال لها نفس أهمية الموارد المادية الأخرى، وتسير بنفس المبادئ. المسألة ليست بجديدة، حيث أعطى الفكر الاقتصادي منذ نهاية القرون الوسطى إلى غاية الكلاسيك وماركس، وبدرجة متفاوتة، أهمية كبيرة للعمل الإنساني وأهميته في خلق الثروة والفائض الاقتصادي. إلا أن الجديد الذي تقدمه نظرية الرأسمال الإنسان هو اقترابها الجزئي

(النيوكلاسيكي) لهذه المسألة، واعتبار الإشكالية تخص الفرد الاقتصادي العقلاني، وليس المجتمع ككل.

وأصحاب هذه النظرية يرون أن تكاليف الصحة والتكوين والتعليم أصبحت مكلفة جدا، لهذا فالإنفاق فيها يعتبر استثمارا، بالنسبة للفرد العقلاني الذي سيفاضل بين المزايا التي سيتحصل عليها مستقبلا، والتكاليف الحاضرة. فإذا أخذنا مثالا عن التعليم، فالفرد هو الذي سيقرر فيما إذا سيتوقف في المرحلة الثانوية أو الجامعية، فيما سيقوم بتعليم قصير أو طويل المدة، وفي كل الحالات فهو يفاضل بين الوقت الذي يخصصه للترفيه والوقت الذي يخصصه للعمل، إذا اختار الحالة الثانية فسوف يكلفه ذلك نفقات إضافية (استثمار)، لكن ستعود عليه بالنفع مستقبل بمداخيل إضافية. هذا المثال يعمم على الصحة والتكوين، فاختيارات الأفراد بالنسبة لصحتهم وتكوينهم هي التي تحدد مستقبلهم. إذن، وحسب أصحاب هذه النظرية فإن الاختلاف في الدخول يفسر باختيارات المستهلك العقلاني، وليس بوضعه الاجتماعي. وعقلانية الفرد الإقتصادي يوسعها (Becker Gary) إلى مختلف السلوكات والتصرفات الإنسانية للأفراد، فيمكن تفسير كل فعل إنساني مثل النشاط الإجرامي، والزواج، والإنجاب، والطلاق، وحتى تقسيم المهام داخل المنزل..إلخ، من خلال المقارنة العقلانية بين الفوائد والتكاليف التي تنجّر من كل تصرف. هذا الاقتراب الذي صنف "**بالأمبريالي**" ([22]) يجعل من علم الاقتصاد نظرية عامة لتصرفات الأفراد، فليس هناك علوم اجتماعية، ولا علوم سياسية ، ولا علم النفس.

بإختصار، وحسب أصحاب هذه المدارس، فإنه([23]) ليس هناك علوم اجتماعية أخرى سوى علم الاقتصاد: علم التصرفات العقلانية ، فليس هناك سوى علم اجتماع واحد (علم الاقتصاد)، والشيء الذي يمنح لعلم الاقتصاد سلطة الغزو

الإمبريالي، هو أن أصناف التحليل التي نتمتع بها : الندرة، التكاليف، التفاضل، الفرص، والتي لها تطبيق كوني بالفعل، وبهذا فعلم الاقتصاد يشكل قواعد النحو الكونية لعلم الاجتماع.

خاتمة:

إن مسألة خطيرة ومأساوية مثل البطالة يجب أن توضع في باب الأولويات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية لسلطات البلدان المغاربية، لهذا فهي تتطلب في اعتقادنا نظرة واستراتيجية شاملة تتعدى مجال إنشاء الوكالات والمجالس الاستشارية، رغم أهميتها الميدانية في التنظيم والتأطير. والنظرة الواقعية ترى أن الوصفات النيوليبرالية لصندوق النقد الدولي والبنك العالمي، هي وصفات انكماشية تتحمل المسؤولية الأولى في تراجع الإنتاج الوطني، وارتفاع معدلات البطالة خاصة لدى الشباب، وتخفيض القدرة الشرائية لفئات واسعة من المجتمع، وتفاقم الفقر والتهميش، نظرة ترى كذلك أن ميكانيزمات السوق لوحدها، لا تحقق التنمية والانطلاقة الاقتصادية التي طالما تغنى بها أصحاب النيوليبرالية وأتباعهم. وباختصار نظرة تكف عن رؤية هذه الوصفات كحل سحري حامل للعقلانية الاقتصادية والعلم الخالص، بل يجب استخراج من خلالها استراتيجية الرأسمال الدولي في شكله الأكثر تطرفا: الرأسمال المالي، التي تهدف الإبقاء على بلداننا في التقسيم الرأسمالي الدولي كبلدان تابعة وخاضعة تستمر في دورها التقليدي، ولو بأشكال عصرية، كمصدرة للمواد الأولية واليد العاملة الرخيصة، وكمستوردة للمواد المصنعة ونصف المصنعة. ولتحقيق ذلك يعمد الرأسمال الدولي لاستغلال كل مكتسبات الثورة العلمية والتكنولوجية وكل التحولات الموضوعية التي تعرفها بنية الاقتصاد العالمي، لتطويعها حسب مصالحه (الربح)، كما يعمد لتجنيد كل هيئات أركانه الإيديولوجية والإعلامية والسياسية، سواء داخل البلدان

الرأسمالية المتطورة أو داخل البلدان النامية، أو المؤسسات والهيئات الدولية، لشن حملة للتغنّي بمزايا الليبرالية الخالصة، ومزايا السوق الحرة، والمنافسة الحرة، والمبادرة الفردية..إلخ، والتهجم على كل ما حققته البشرية من مكاسب اجتماعية ومن تقدم ورقي بعد قرون من التضحية والعمل المنتج الخالق للثروات والخيرات.

إن الرأسمال الدولي في شكله المسيطر اليوم: الرأسمال المالي والمتمثل في حفنة من رجال المال المضاربين والطفيليين، يعمد من تحقيق هذه الإستراتيجية إلى:

<u>أولا:</u> تفكيك كل القوانين والنظم الوطنية والدولية المسيِّرة والمنظمة لسوق العمل وذلك بهدف تخفيض الأجور والأعباء الاجتماعية التي يراها العائق الأساسي أمام الربح، ولهذا سيشن الرأسمال الدولي حملة على الأجور والحد الأدنى للأجور، على العمل الدائم والقوانين المحددة لساعات العمل، على قوانين التقاعد والضمان الاجتماعي والتأمين على البطالة، على النقابات والتنظيمات العمالية، وعلى الدولة كضامن للانسجام الاجتماعي.

باختصار، سيشن هذا الرأسمال حملة ضد الجبهة الاجتماعية محملا إياها مسؤولية جمود سوق العمل، وكل مصائب وأزمات الرأسمالية، لهذا سيحاول إقناعنا بأن الجانب الاجتماعي للنمو ليس له أي علاقة بالجانب الاقتصادي، وأن الحل يكمن في تطوير كل الأساليب للوصول إلى مرونة لسوق العمل عبر إلغاء العمل الدائم والحد الأدنى للأجور، تطوير عقود العمل لوقت محدد، والتشغيل عن بعد وفي المنزل، تقليص دور النقابات، والحد من تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية وفي التعديل الاقتصادي والاجتماعي..إلخ من الإجراءات، وهذا هو جوهر الآلية الأولى لتحقيق هذه الإستراتيجية: فصل الاجتماعي عن الاقتصادي. ولقد سبق وأن بينا أن الهدف من وراء ذلك، هو

تكوين جيش احتياطي للعمل على المستوى العالمي مستعد للعمل بأدنى الأجور وأدنى شروط العمل، وذلك لتخفيض التكاليف لمواجهة المنافسة الشديدة، والمتنامية على المستوى العالمي بين البلدان الرأسمالي المتطورة نفسها، وبينها وبين بعض البلدان الصاعدة كالصين، والبلدان المسماة "حديثة التصنيع"، لهذا فالخطوة الأولى من هذه الإستراتيجية تهدف لتهيئة الشروط للخطوة الثانية.

ثانيا: تتمثل هذه الأخيرة في فك كل الحواجز والقوانين المسيٌرة والمنظمة للاقتصاد العالمي والتبادل الدولي، لهذا نجد الرأسمال الدولي الممثل في مؤسساته المالية والنقدية وفي المنظمة العالمية للتجارة، وكذا الممثل في بعض التنظيمات الاقتصادية والسياسية الجهوية مثل السوق الأوروبية المشتركة، نجده يدعو إلى إلغاء كل الحواجز أمام تنقل سلعه وخدماته، كما يدعو البلدان النامية للدخول للمنظمة العالمية للتجارة، السبيل الوحيد للتفاوض وإيجاد مكانة في السوق الدولية، وكذا دعوتهم للانخراط في عقود شراكة من أجل إنشاء مناطق حرة للتبادل، كل هذا باسم المنافسة الحرة والكاملة والمزايا والمصالح المتبادلة والمشتركة التي تحققها، والتي لم تعرفها الدول الرأسمالية نفسها حتى في عز مراحل تطورها. وتكمل دائرة هذه الإستراتيجية بفرض على الدول النامية الانخراط في السوق الدولية بشكل فردي لكل بلد على حدى، لهذا فليس هناك أي مجال أو حظ للتفاوض أو الدخول جماعيا في هذه السوق. وهذه هي إذن، في اعتقادنا استراتيجية الرأسمال الدولي، التي يعمد إلى تطبيقها في البلدان النامية من خلال برامج التعديل الهيكلي، ومن خلال السياسات الاقتصادية لسلطات وحكومات الدول النامية، ولقد رأينا ذلك في هذه البرامج ومراحلها: الاستقرار الاقتصادي بالضغط على الطلب، وهيكلة الاقتصاد لزيادة العرض باتجاه التصدير. وهي استراتيجية رأينا محدوديتها ونتائجها،

بل رأينا أنها تؤدي إلى ركود اقتصادي ينذر بانفجار اجتماعي وسياسي في هذه البلدان.

إننا نرى أنه من الواجب علينا القول بأن هذه "المقترحات" التي يقترحها الرأسمال الدولي، لم تتوفر ظروف تطبيقها حتى في البلدان المتطورة نفسها، ولا في أي مرحلة من مراحل تطورها. فتطور هذه البلدان نفسها تم تاريخيا عبر التدخل النشيط للدولة لدعم صناعاتها الحديثة النشأة، ووضعها لسياسات حمائية رادعة أمام دخول أي سلع أجنبية من شأنها تحطيم الصناعات المحلية، حدث هذا في مرحلة أولى في كل من إنجلترا وفرنسا وهولندا وإسبانيا والبرتغال، ثم في مرحلة ثانية في ألمانيا واليابان وحتى في الولايات المتحدة نموذج العالم الحر، والتي صرّح رئيسها "أوليس غرانت" بعد انتهاء الحرب الأهلية الأمريكية وبداية مرحلة بناء اقتصاد الولايات المتحدة الأمريكية، صرّح قائلا ([24]):" لقد استفادت إنجلترا منذ قرون من نظام حمائي دفعته إلى أقصى حد، ومن دون شك فإن قوّتها الحالية تعود لفضل هذا النظام. بعد قرنين من الزمن، تجد إنجلترا أنه من الأحسن تبنّي التبادل الحر، لأنها ترى بأن الحماية لا تقدم لها شيئا. إذن أيها السادة، الشيء الذي أعرفه عن بلادي يدفعني للاعتقاد أنه بعد قرنين من الزمن، عندما تجني أمريكا كل الفوائد من نظام حمائي، فسوف تتبنّى هي كذلك التبادل الحر".

إذن فاقتصاديات كل الدول الرأسمالية قد بُنيت، باختلاف الفترات الزمنية وسرعة كل بلد في تطوير طاقاته المنتجة، عبر سلسلة من الإجراءات التدخلية للدولة لدعم صناعاتها وإنتاجها المحلي وتقديم كل المساعدات للبورجوازية الصاعدة لإيجاد منافذ في الأسواق الخارجية، واضطرت لتحقيق ذلك إلى الدخول في حروب تجارية والقيام بحملات استعمارية لتوسيع أسواقها والحصول على المواد الأولية الرخيصة والمجانية لتطوير صناعاتها.

وهذا الوضع سيستمر حتى عندما تنتصر العلاقات الرأسمالية نهائيا في هذه البلدان، عبر السياسات الحمائية ومختلف أشكال الدعم التي تمارسها على منتجاتها. واليوم، تريد هذه البلدان فرض على البلدان النامية إلغاء كل الحواجز الجمركية لأنها تعرف أنه ما عدا في بعض المواد المنجمية والزراعية، فإنها أكثر منافسة وستبقى مادامت إنتاجيتها عالية جدا، وهو ما تحرص دوما على تحقيقه والمحافظة عليه عبر احتكار التكنولوجيا، وعبر بعث دوما لمواد وسلع جديدة تبقى تحافظ بها على تقدمها. لهذا فإن الحديث اليوم عن منافسة منتجات هذه الدول هو وهم وضرب من الخيال، في ظل ميزان القوى الحالي وفي ظل بقاء الفئات الحاكمة في البلدان النامية تخدم، سواء عن وعي أو دون وعي، استراتيجيات الرأسمال الدولي. هذه الأمثلة تجعلنا نتأكد من أن إرادة الرأسمال الدولي هي تكريس التبعية وإحياء نوع من "الاستعمار الحمائي" على بلداننا، كما تجعلنا نرى أنه من المستحيل تحقيق مزايا من الانفتاح الاقتصادي في ظل تشتت القوى التفاوضية، وفي ظل وضع التدهور الذي تعرفه اقتصاديات المنطقة المغاربية، أي في ظل أزمة ديون خانقة وتقلص الاستثمارات والإنتاج الصناعي للقطاع العام والخاص، وفي ظل تقلص السوق الداخلية وانكماش الطلب، وكذلك في ظل مشاكل اجتماعية خانقة، وبطالة مرتفعة، وتهميش وفقر متزايد، وأخيرا في ظل غياب المشاورة الديمقراطية الواسعة حول القضايا المصيرية لبلدان وشعوب المنطقة. ولا نقول هذا من منظور سلبي، بل إننا نرى أن استراتيجية وطنية وجماعية لهذه البلدان، تستطيع أن تقودها وشعوبها إلى تنمية بلدانها، وحل مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية ومنها مشكل البطالة. إنها الإستراتيجية التي تقوم على تجنيد كل الطاقات الوطنية والجهوية، لتدعيم الجهاز الإنتاجي الوطني وتطوير أداءه، الحل الوحيد لبعث التشغيل والرفع من المستوى المعاشي،

والقضاء على جيوب الفقر والتهميش، إستراتيجية تؤدي فيها الدولة دور المنظم والموجه، وتفتح المجال واسعا للمشاورة الديمقراطية، والمساهمة الواسعة في مجهود التنمية بتحرير المبادرات والطاقات الكامنة. فالاستمرار في تلك النظرة القدرية والمقدسة لبرامج التعديل الهيكلي، والاستمرار في السياسات الترقيعية والظرفية، هو الاستمرار في المعارك الخلفية والهامشية، التي تترك جانبا المعركة الأساسية الحاسمة، معركة التنمية وحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لبلدننا وشعوبنا، معركة العصرنة والعدالة الاجتماعية.

وفي اعتقادنا، فإن كل هذا لن يتم إلا بإعادة الاعتبار للعلم ومكانته في مجتمعاتنا، ومحاولة اقتراب جديدة لعلم الاقتصاد لا تعتبر هذا الأخير كعلم "خالص" خارج عن نطاق التاريخ والمجتمع، بل هو علم له بعده الاجتماعي والديمقراطي.

الهوامش و المراجع:

---

1 - ملف حول العولمة، مجلة Les Echos، ماي 1997. ص 20.

2 - Alain Minc,¨La Mondialisation heureuse¨, Ed. Plon, Paris, 1997. P5.

3 - Cité par Susan George, Internati View point, N° 326, Decembre 2000. P 51.

4 - P. Petit, ¨ Les aléas de la croissance dans une économie fondée sur le savoir¨,Revue d'économie industrielle, N°88, 2eme trimestre 1999, P 102.

5 - J.F.Dortiet, Revue Management et sciences humaines, N°5.AVRIL 1991, P 81.

6 - H. Boudchon, ¨Une troisième révolution industrielle au Etats-Unis?, Lettre de OFCE, N° 187, juillet 1999, P 96.

7 - Nouveau dictionnaire économique et social, ED. Sociales, 1981, P.132

8 - IBID, P 432.

9 - ملف حول العولمة ، مجلة Les Echos، ماي 1997، ص 23.

10 - البروفيسور خليف عمر يذكر في مقال له في "مجلة نقد" رقم 12، 1999، عنوان: "مشروع قانون المحروقات الجديد - الأوهام والحقائق" ،أن " عشرة أيام كانت كافية للشركة البترولية العالمية "**إيكسون**" "EXXON" التي يبلغ رأسمالها 92 مليار دولار ، لتجنيد 77 مليار دولار وإبتلاع الشركة العالمية "**موبيل**" "**MOBIL**".

11- Susan George, "L'ampleur de la mondialisation aujourd'hui", International View point, N° 326 Décembre, 2000, P 21.

12 - تقرير حول التشغيل في العالم سنة 2000 م، مكتب الشغل الدولي، جنييف، ص 56.

13 - **فريدريك هايك (1899-1992)** إقتصادي نمساوي، من أبرز المفكرين المدافعين عن الليبرلية ومن أشد خصوم كينز، مؤسس جمعية "مونت برلان" سنة 1947 والتي اشتهرت بدفاعها عن اقتصاد السوق الخالص والمنافسة الحرة، وبنشرها للإيديولوجية الليبرالية في شكلها الأكثر تطرفا، درّس ف. هايك بجامعة شيكاغو ونال جائزة نوبل للاقتصاد سنة 1974، من أهم مؤلفاته: "الأسعار والإنتاج" (1931)، و"النظرية الخالصة للرأسمال"(1941).

14 - **ميلتن فريدمان (1912)** اقتصادي أمريكي أستاذ بجامعة شيكاغو، رائد الفكر النيوليبرلي المعاصر وزعيم المدرسة النقدوية المشهورة، عضو جمعية "مونت برلان" وترأسها سنة 1970، مستشار الرئيس نيكسون (1968) ثم ريغان (1980)، نال جائزة نوبل للإقتصاد سنة 1976، من أهم مؤلفاته: "دراسات في النظرية الكمية للنقود" (1953)، و "التاريخ النقدي للولايات المتحدة الأمريكية" (1963)، ، و"التضخم والأنظمة النقدية"(1968)، وكذلك "الرأسمالية والحرية"(1962).

15- Michel Beaud & Gilles Dostaler , La pensée économiques depuis Keynes, Ed. du Seuil, 1996, pp 273-276.

16 - بالنسبة لميلتن فريدمان، معدل البطالة الطبيعي هو البطالة اللاإرادية بالمفهوم النيوكلاسيكي مضافا إليه البطالة المؤقتة الناتجة عن الاختلالات في سوق العمل.

17- Michel Beaud & Gilles Dostaler, OP.CIT , 274.

18 - Milton Friedman , Le rôle de la politique monétaire, The American Economic Review, mars 1968, pp. 1-17.

19 - IBID , 230.

20 - مدرسة العرض هي تيار فكري تطور مع بداية السبعينيات واشتهر مع فتـــرة

حكم الرئيس ريغن ابتداء من 1980، من أهم روادها:

*ــ **جورج جيلدر** (1941) مفكر اقتصادي أمريكي صاحب كتاب "الفقر والثــراء" (1980) الذي يشن فيه هجوما شديد اللهجة ضد السياســات الاجتماعيــة للدولــة، ويمدح فيه مزايا المبادرة الحرة.

*ــ **آرثر لافر** (1941) اقتصادي أمريكي يعتبر منظر هــذه المدرســة وصــاحب كتاب مشهور" اقتصاد الثورة على الرسوم" (1978).

21 - Georges Gilder, Richesse et pauvreté, Ed. ALBIN MICHEL, 1981, p.127.

22 - Michel Beaud & Gilles Dostaler, OP.CIT, p 186

23 - ج. هيرشليفر، مقال عنوانه "المجال الواسع لعلم الاقتصاد"، المجلة الاقتصادية الأمريكية، المجلد 75، رقم 6، سنة 1985 م، ص 127.

24 - Jaques Adda، عولمة الاقتصاد، الجزء الأول، دار القصبة، الجزائر،1998 ، ص ص40-41.

العلاقة بين القانون والمجتمع من المنظور السوسيولوجي

د.طايبي رتيبة

جامعة سعد دحلب البليدة

مقدمة:

إن الفرد أينما يوجد لا يستطيع أن يعيش في معزل عن الحياة الإجتماعية بل يعيش في جماعة وينظم علاقته مع أفرادها ويخضع لقواعد تحكم سلوكه وتصرفاته، ذلك لأن الإنسان حيوان إجتماعي كما قال "أرسطو"، والإنسان كذلك مدني بالطبع وهو ما يعني أنه لا بد من الإجتماع الذي يشكل المدنية وهذا هو معنى العمران كما قال "ابن خلدون"، والإنسان لا يصير إنسانا إلا بين الناس كما قال "نيتشه"، ولذلك يعتبر عزل الإنسان عن بني جنسه من أقسى أنواع العقاب حيث يؤدي إلى الإضطرابات العقلية والجنون. وهكذا، فإن طبيعة الإنسان إجتماعية إذ يسهم المجتمع والثقافة في المحافظة على الوظائف البيولوجية للكائن البشري، كما تؤثر الثقافة في حياة الناس وتوجه أفعالهم وليس أدل على ذلك من إختلاف سلوك الناس في ثقافة عن ثقافة أخرى، فالإنسان يولد بلا لغة ولا قيم وأفكار ولا تعليم وهو يفتقر إلى المال والأصدقاء والحب والعلاقات العائلية، ويولد بلا حقوق وواجبات وهو في أمس الحاجة إلى هذه الأمور ولكنه يتشرب هذه العناصر الثقافية ويكتسبها من المجتمع الذي يعيش فيه[1].

ويتولد عن هذه المعيشة الجمعية ما يسمى بالظواهر الإجتماعية ومنها القانون فالجماعات البدائية تمتعت بأحكام وتقاليد دينية تطورت على مر سنين فغدت عادات وأعرافا كان أساسها القانون، فالحياة الإجتماعية منذ القديم قامت على أساس القواعد التي تقتضي بضرورة تأمين سلامة المجتمع من الداخل

والخارج[2]. وفي البحث عن الغاية من الأنظمة القانونية نكتشف فكرة القيمة الإجتماعية بإعتبارها الغاية التي تجعل لذلك الصرح الشامخ من النصوص والأحكام القانونية وجودا منطقيا، على إعتبار القانون هو صياغة من أجل هدف إجتماعي وتصور لما يجب أن تكون عليه الأوضاع والعلاقات في الحياة الإجتماعية، وهذا الهدف محله المستقبل ويفسر كون القانون صورة لمستقبل تلك الأماني الإجتماعية التي يعمد إلى الإستجابة إليها، فهو يواجه الحالة الإجتماعية القائمة بتصور لتنظيم أفضل ومن ثم يرسم صورة أكمل لحياة إجتماعية مستقبلية، ويعد بتحقيق العدالة وبرفع مستوى المعيشة وبوضع حد للفاقة والعوز، وكل هذه وعود إنما تتحقق في المستقبل. على أن القانون لأنه يومئ لنا في الحاضر إلى ما سيكون عليه المستقبل يؤثر فينا تأثيرا تقدميا مطردا، ولكن الذي يميز القانون على الأخص هو أنه لا يفرغ ولا يفنى أبدا فهو لا يتجسد تنظيما وضعيا إلا ليمضي إلى مستقبل أبعد وأوسع، ويخط تنظيمه على الحياة الإجتماعية لحظة دون أن يتوقف عند تلك اللحظة بحال من الأحوال، كما أن القانون إنما ينبع عن تصور لما هو الصالح المشترك للجماعة التي يصدر لتنظيمها[3]، فضلا عن أنه لا وجود للمجتمع إلا بوجود التفاعل بين الأفراد والجماعات ولا يعتبر هذا الأخير قانوني إلا عندما يتم تنظيمه من خلال هيكل نظامي من القواعد القانونية وهو معيار مسلم به عامة[4]. وعلى هذا النحو، يعد القانون ظاهرة إجتماعية ويبدو هنا وجود علاقة متينة بين الحياة الإجتماعية والقواعد القانونية، وذلك لكون القانون بحاجة إلى تأييد قوي من غالبية أفراد المجتمع بمنحه الفعالية والتأثير ولأن مقاومته والخروج المنظم عن أحكامه يفقدانه قوته وهيبته[5].

1﴾ -نشأة المجتمع الإنساني عبر التاريخ:

لم يكن فلاسفة اليونان قبل "أفلاطون" و "أرسطو" يهتمون بالنظر إلى العوامل الإجتماعية المؤثرة في سلوك أعضاء المجتمع إنما ركزوا إهتمامهم على الظروف الطبيعية أو الفيزيقية وما تتركه من أثر في السلوك، ونشير إلى مذهبي "أفلاطون" و "أرسطو" بإعتبارهما أولى المذاهب التي إهتمت بالبحث في أصل النظام الإجتماعي والعوامل التي تتحكم في سلوك الإنسان، وقد إنشغل كل منهما بمشكلة النظام الإجتماعي وكيفية تدعيم التماسك في المجتمع حيث عاصر هذان الفيلسوفان الأيام الأولى من الثقافة اليونانية، ونظرا إلى التفكك الإجتماعي والسياسي في عصرهما على أنه مرحلة إنتقال من السلطة القديمة القائمة على علم اللآهوت اليوناني -بما صاحبه من إنهيار في النظام الإجتماعي- إلى مرحلة أخرى تقوم على النظام العلماني، كما إعترفا بحاجة المجتمع في ذلك الوقت إلى أساس جديد للنظام أي إلى عوامل جديدة بحيث تستطيع أن تدعم التماسك الإجتماعي. وقد وجد "أفلاطون" هذا الأساس في الدولة وأعلن ذلك في مؤلفه الشهير "جمهورية أفلاطون"، الذي كان هدفه وضع الأسس المثالية التي يجب أن يرتكز عليها المجتمع الإنساني خصوصا العدالة الإجتماعية، حيث ذهب إلى أن الدولة تمثل تطورا في نمو الطبيعة الإنسانية وإنها تمارس السلطة الكبرى تجاه النظم الإجتماعية كلها وبالتالي تجاه الأفراد، هذا فضلا عن أنها تحقق العدالة بإعتبارها جوهر الأخلاق.

أما "أرسطو" فقد وجد أصل النظام في الدولة وهي عنده من خلق الطبيعة وسابقة على وجود الفرد والدليل على ذلك أنه إذا إنعزل الفرد عن المجتمع فلن يستطيع أن يكتفي بذاته، كما إنشغل المفكرون الإجتماعيون والسياسيون في بداية العصر الحديث بذات المشكلة وهي كيفية تدعيم النظام في المجتمع الإنساني[6]. هذا، ويعتبر "أرسطو" أن الأسرة هي أول خلية إجتماعية وهي

أول إجتماع تدعو إليه الطبيعة لأن هناك ضرورة أولية تؤدي إلى إجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر، وأن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تتحقق على وجه صحيح إلا في الأسرة التي وظيفتها القيام بالحاجات اليومية، ومن إجتماع عدة أسر تنشأ القرية وهي وحدة إجتماعية أوسع نطاقا وتقوم بوظائف أكثر تنوعا من الأسرة إلا أن طبيعة تكوينها تسمح بتقسيم العمل، ومن إجتماع عدة قرى تتكون المدينة أو الدولة وهي أكمل الوحدات الإجتماعية وأتمها وأوضحها قصدا تكفي نفسها بنفسها وتتضمن للأفراد وسائل العيش، ويعد المجتمع في نظر "أرسطو" من أرقى صور الحياة الأساسية[7].

ويعتبر الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" أول من قام بصياغة نظرية في العقد الإجتماعي وكانت صياغته متكاملة ومحكمة وإليه ينسب التصور الكلاسيكي لهذه النظرية، وقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أي مفكر آخر وذلك حينما حاول تحليل الموقف الذي كان الإنسان موجودا فيه قبل ظهور المجتمع الإنساني في صورته الحالية، فهو يرى أن الإنسان كان يعيش في دولة الطبيعة –أو في عهد الفطرة- ووصفها بأنها دولة الحرب بين جميع الناس وضد جميع الناس، وكانت حياة الناس فيها فقيرة وقذرة وبهيمية وقصيرة وبذلك أنكر "هوبز" قضية "أرسطو" التي تؤكد أن الإنسان كائن إجتماعي بطبيعته، وتنحصر المشكلة التي واجهها "هوبز" في أنه كيف يمكن للنظام الإجتماعي أن يتحقق إذن من خلال تلك الفوضى الأصلية؟، وإدعى "هوبز" أنه لكي يقضي الناس على الشقاء الذي كانوا يعانون منه ويتخلصون من دولة الطبيعة، التي تميزت بإنعدام الأمن والإستقرار وبعدم خضوعها لقواعد منظمة، تم الإتفاق فيما بينهم على أن يتحدوا في شكل مجتمع مدني يحميهم، ومن أجل تحقيق هذا الهدف تنازلوا عن حقوقهم الشخصية وحرياتهم الفردية وضموها لهيئة عامة حاكمة أو لحاكم واحد، ولكن لم يقتصر "هوبز"

على ذكر العقد الإجتماعي وحده كأساس أو أصل المجتمع المدني وإنما أضاف إلى ذلك أنه يمكن أن يكــون هناك نمط آخر لأصــل المجتمــع المدني وهو النمــوذج الذي يعتمــد على العنف وإستخدام القوة.

وقد واجه "جون لوك" نفس المشكلة التي واجهها "هوبز" وهي البحث عن المصدر الحقيقي للنظام الإجتماعي ولكنه إختلف جوهريا في وجهة نظره عن دولة الطبيعة، ويظهر هذا الإختلاف في أنه رفض تلك الظروف التي كان يتصورها "هوبز" وهي حالة الحرب الشاملة والإنحلال الإجتماعي، ولم يصور المجتمع في تلك الفترة بإعتباره دولة ما قبل المجتمع بل على أنه موقف كان موجودا في فترة ما قبل ظهور السياسة حيث كان لكل إنسان فيه الحق في ممارسة قوانين الطبيعة وتنفيذها، ويرى "لوك" أن الطبيعة الإجتماعية للإنسان تمنع دولة الطبيعة من أن تكون منعزلة وغير إجتماعية، وإنما كان هناك شيء هام ينقصها وهو "القاضي" الذي يتمكن من وقف المنازعات التي قد تظهر فيها بطريقة عادلة، أما السبب الرئيسي الذي جعل الإنسان يترك دولة الطبيعة فيكمن في زيادة الملكية الخاصة ورغبة الأفراد في إستخدامها والإحتفاظ بها في حالة آمنة، وقد كان بذلك مذهب "لوك" في العقد الإجتماعي عاملا هاما من العوامل التي دفعت الناس في ذلك الوقت إلى المطالبة بمجتمع منظم تحكمه القواعد والقوانين العادلة. وأما "جان جاك روسو" فهو آخر مفكر في مدرسة العقد الإجتماعي وقد إختلف عن سابقيه في إصراره على أن السلطة توجد في الناس ولا يمكن أن تأتي من الخارج سواء من شخص أو من هيئة أخرى، وعارض "هوبز" في تصوره لتلك الحالة التي كان عليها الإنسان في دولة الطبيعة وذهب "روسو" إلى أن دولة الحرب لم

تكن معروفة في ذلك الوقت المبكر[8]، وقد إتفق مع "جون لوك" في تفسيره لنشأة الدولة واقعيا ولأسس سيادتها في إطار نظرية العقد الإجتماعي، على أن حياة الفطرة في الطبيعة كانت حياة الحرية الحقيقية والمساواة بين البشر قبل أن يكبل الإنسان بأغلال المدنية وبالتالي صور حياة الفطرة تصويره للفردوس المفقود[9]. وبذلك يكون "روسو" قد قدم نظرية عن الدولة والمجتمع أهم أركانها أنه إتخذ من حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين، وكان العقد الإجتماعي لينهي حالة الفطرة ويعمل على إنشاء شكل للوحدة والإجتماع والمجتمع يحمي ويقي كل عضو وأمواله وتتحقق المساواة في ثنايا العقد الإجتماعي، كما تتحقق الحرية وتصبح السيادة والسلطات -التي هي أساس الشرعية في الدولة- من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد على حدة إذ يتنازل كل فرد عن نفسه وحقوقه للمجتمع كله[10].

بينما يرى العالم الإجتماعي "إميل دوركايم" أن المجتمع يوجد على نحو ما فوقنا وفيما وراءنا وهو يعتبره بمثابة واقع أو كيان أخلاقي، ويشمل هذا الواقع الأخلاقي في نظره على القيم الجمعية وعلى نظام الأولويات الذي يوافق عليه أعضاء المجتمع، وإفترض أنه لكي تعيش جماعة من الناس معا وعلى نحو تعاوني فيما بينهم عليهم أن يطوروا بعض القواعد المشتركة والمتفق عليها والتي تتعلق بأولوياتهم كجماعة، وترتبط بالكيفية التي ينبغي بها عليهم التصرف إزاء بعضهم الآخر وترتيب علاقاتهم، وقرر "دوركايم" أنه لكي يقدم الناس معا على إبرام عقد عليهم أن يصلوا إلى شيء من الإتفاق المشترك على القيم الخاصة بهذا الموقف، وبعض الإتفاق المشترك على الإرتباط والتمسك بالقواعد غير المدونة لهذا الموقف الذي يخص التعاقد، وهذا الإتفاق السابق يمثل في نظره إطار للنظام الذي يعد جوهر أو أساس

المجتمع، وإذا أمكن للناس إبرام عقد مع بعضهم الآخر فذلك لأنهم أعضاء فعلا في مجتمع ويتمسكون بقيم معينة شائعة بينهم، وهكذا يصبح الإجماع الأساسي أو الإتفاق على قيم أساسية مرادفا لفهم أو إدراك تصور المجتمع[11].

ومن أهم المفكرين المسلمين الذين قاموا بدراسة كيفية تأسيس ونشوء المجتمع نذكر "الفارابي" الذي بدأ بحوثه الإجتماعية بتحليل حقيقة الإجتماع الإنساني والدوافع الأساسية إلى قيامه، ولا شك أنه رجع في هذا الصدد إلى "أرسطو" عندما قال إن الإنسان حيوان إجتماعي بطبيعته، أي أنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يستطيع الحصول عليها بمفرده فهو لا بد له من التعاون مع أعضاء جنسه لكي يستطيع الوصول إلى الكمال، والكمال الذي يقصده "الفارابي" هو السعادة وهي فكرة منقولة كذلك عن "أرسطو"، ولا يتم للفرد تحقيق السعادة في نفسه عن طريق التعاون المادي فحسب بل لا بد له من التعاون الروحي أو الفكري لأن السعادة تتصل بتحقيق الأشياء المادية والروحانية التي يسعى إليها الإنسان. وقام "الفارابي" بتقسيم المجتمعات إلى نوعان هما: المجتمعات الكاملة وهي تلك التي يتحقق فيها التعاون الإجتماعي والتي تستطيع جلب السعادة للإنسان، وهناك المجتمعات الناقصة أي غير الكاملة وهي المجتمعات التي لا يتوفر فيها التعاون الإجتماعي ولا تستطيع تحقيق السعادة للإنسان، وقد تكلم "الفارابي" بإسهاب - في مؤلفه الشهير"أهل المدينة الفاضلة"- عن المبادئ التي تقوم عليها المدينة الفاضلة وهي المدينة التي يتعاون أفرادها واحدهم مع الآخر لغرض نيل السعادة، كما يجب على كل واحد منهم القيام بعمل معين والإختصاص به والذي يجب أن يكون مطابقا مع طبيعة الشخص وإستعداده للقيام به.

وجاء في نظرية العلامة "عبد الرحمن بن خلدون" عن أصل الإجتماع الإنساني في مؤلفه الشهير "مقدمة ابن خلدون" أن الإجتماع الإنساني ضروري لأن الإنسان مدني بطبعه، ويقرر أن عدم كفاية الفرد لنفسه يدفعه إلى التعاون والإشتراك في حياة الجماعة ومن ثم ينشأ التضامن الذي يعتبر أقوى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع، هذا وما فطر عليه الإنسان من شعور نحو الجماعة يدفعه إلى الإستكمال بغيره ليستكمل بذلك خواصه النوعية والجنسية فضلا عن حاجاته الضرورية، فالمجتمع في نظر "ابن خلدون" شيء طبيعي وهو لهذه الصفة يخضع لقوانين عامة مثله في ذلك مثل الظواهر الفردية وظواهر الحياة في الكائنات الحية[12]. وقد بين في ذلك أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى إلتماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء فلا بد من إجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل واحد منهم في الدفاع عن نفسه إلى الإستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان، فقدرة الفرس -مثلا- أعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته، ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعة ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع. فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته

أيضا بإستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر، وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الإجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من إعتمار العالم بهم وإستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران[13].

2 -تبلور دراسة القانون في الفكر الإجتماعي:

لقد كانت للقانون مكانة خاصة في دراسات علماء الإجتماع بحيث ركز بعضهم إهتمامه الأساسي على دراسة أصوله ووظائفه الإجتماعية ومدى تأثيره في المجتمع وتأثر هذا الأخير به، وسوف نلقي الضوء في هذا العنصر على أهم تلك المحاولات التي بذلها علماء الإجتماع لدراسة الظاهرة القانونية. ونذكر منهم المفكر الفرنسي "مونتسكيو" حيث تعتبر الدراسة التي قام بها في كتابه عن "روح القوانين" بمثابة أول محاولة في تناول القانون من الجانب الإجتماعي، وقد قام بتأسيس مدرسة "فلسفة القانون" الذي نظر من خلالها إلى القانون نظرة تنشأ من طبيعة الإجتماع الإنساني، بمعنى أنه لا يرجع إلى أصل قدسي أو مثل دينية وأخلاقية ولكنه يرجع إلى أصل أرضي دنيوي ألا وهو المجتمع نفسه، وبذلك يكون "مونتسكيو" قد خدم ناحية هامة من نواحي الدراسات الإجتماعية وهي الإجتماع القانوني، وكانت بحوثه تدور حول فكرة إعتنقها وهي أن المشرع الذي يصنع القوانين لا يعمل وفق إرادته وبمقتضى

غرضه ولكنه محكوم في هذا الصدد بأمور خارجة عن ذاته، وهذه الأمور هي التي تحدد الطبيعة الموضوعية والإجتماعية للقوانين، ودرس كذلك أصل القوانين الوضعية وقرر أن الغاية منها هي تنظيـــم عـــلاقـــات الأفراد في الإجتماع الإنساني وحملهـــم على ما ينبغي أن يكونوا عليه في معاملاتهم الإجتماعية.

كما تهتم مدرسة فلسفة القانون التي أسسها "مونتسكيو" بدراسة العلاقة بين الدولة والقانون والمجتمع، فهناك من يقول بأن الدولة أعلى من القانون ولا يمكن أن تخضع له مادامت أنها خالقة القانون، وهناك من يقول بأن العكس هو الصحيح أي أن الدولة تخضع للقانون خضوعا تاما، فإذا كانت الدولة تخضع لحكم القانون فمن هو الذي يشرع القانون؟ أهو الشعب أم المجتمع أم أية وجهة أخرى؟، غير أن الدولة في جميع الظروف والأحوال يجب أن تخضع لقانون معين يحدد سلطاتها وحقوقها وواجباتها تجاه المجتمع[14]، وإن مصدر القانون الذي يمكن أن يقيد الدولة ويخضعها للمراقبة والحساب هو موضوعي بمعنى أن القانون يجد مصدره أو قيمته في ذاته وليس في إرادة الدولة أو إرادة حكامها، وبذلك فإن ذات القانون هي ذات إجتماعية صرفة لأنها تتماشى مع متطلبات العدالة والتضامن الإجتماعي[15]. فالقاعدة القانونية تمتلك قيمتها في ذاتها فهي ملزمة لا بسبب إرادة الحكام بل بسبب تماشيها وإنسجامها مع متطلبات ومقتضيات التضامن الإجتماعي، هذا الأخير الذي ينشأ بين أفراد الجماعة أو المجتمع وهو ملزم للجميع ولا مفر منه، لكن التضامن لا يمكن أن يتحقق دون وجود قواعد إجتماعية وأخلاقية يسير عليها الأفراد في حياتهم اليومية، وهذه القواعد الإجتماعية والأخلاقية هي مصدر القوانين التي تخضع لمشيئتها كل من الدولة وأبناء المجتمع في تعاملهم الواحد مع الآخر[16]. وعليه، نظر "مونتسكيو" إلى القانون بوصفه

جزءا من الحياة الإجتماعية ويتشكل عن طريق المجتمع وهو نفسه يقوم أيضا بتشكيل المجتمع، فهناك علاقة متبادلة بين القانون والمجتمع وليست الصلة بينهما من جانب واحد، أي أن القانون لا يفرض على المجتمع فرضا وإنما هو من صنع المجتمع بحيث يتوافق مع الظروف الإقتصادية والجغرافية والتاريخية للمجتمع فهو في نفس الوقت يتأثر به ويؤثر فيه، فضلا عن أنه يتغير من مجتمع لآخر طبقا لإختلاف ظروف المجتمع[17].

وقد إهتم العالم الإجتماعي "هربرت سبنسر" من جهته بالدراسة الإثنوجرافية للقانون فأصبح في نظره القانون صورة أقوى من العرف وأكثر ثباتا منه ذلك لأن العرف يطبق قاعدة الموتى على الأحياء، وقد عالج القوانين بإعتبارها نظما سياسية تتطور في المجتمع السياسي المنظم، وتأثر في ذلك برجال القانون التاريخيين ويجمع بعض الدارسين على أن كتاب "سبنسر" عن "العدالة" يمثل تصنيفا للحقوق الطبيعية التي تشتق بطريقة منطقية من قانون الحريات المتساوية الإجتماعي. إلا أن الفضل الكبير يرجع إلى العالم "روس" في توجيه الإهتمام نحو المنظور السوسيولوجي للقانون حين كشف عن دوره كوسيلة من وسائل الضبط الإجتماعي المتعددة، وكدعامة أساسية للنظام وأكثر الوسائل تخصصا وإحكاما فضلا عن أنه ممارس عن طريق المجتمع، ومن أهم وظائفه أن يقوم بردع هؤلاء الذين يرتكبون أعمالا عدوانية بطريقة حاسمة فيتصرف معهم بطريقة ملزمة ووفق إهمالهم الذي يؤدي إلى الإخلال بإحدى قواعد العلاقات الإجتماعية أو التعاقدية. وإهتم "روس" بدراسة العلاقة الوظيفية بين القانون وسائر الضوابط الإجتماعية الأخرى، وذهب إلى أن تكامل القانون في الهيكل العام للضبط الإجتماعي يسمح بدراسته في علاقته الوظيفية بالأوضاع الملموسة للمجتمع، وبذلك يتحقق المنظور السوسيولوجي للقانون الذي لا يتساوى مع أي منظور آخر، بالإضافة إلى ذلك فإن القانون

عند "روس" ليس عاما ولا ثابتا وإنما يتكيف مع الوضع الذي يرغب المجتمع أن يجد نفسه فيه، ومن ثم فإن أهمية القانون بالنسبة لوسائل الضبط الأخرى مسألة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن نموذج إجتماعي إلى نموذج آخر.

ويرى "روس" أن القانون يتطور مثله في ذلك مثل المجتمع من حالة التجانس إلى اللآتجانس ومن المسؤولية الجماعية إلى المسؤولية الفردية، فالعدالة القبلية مثلا كانت وما تزال تضع عقوبات متجانسة أي ذات فئات متشابهة جدا فدفع الدية كان بديلا للدم في كل الحالات، وكانت العدالة تنظر إلى السبب الفيزيقي الذي أدى إلى الجريمة، حتى ولو كان إنسانا غير عاقل أو حيوانا أو جمادا، ثم تطور القانون إلى مرحلة أخرى كان محور الإهتمام فيها منصبا على فكرة المسؤولية ومعيار الذنب الذي يعتبر أساسا لعلم العقاب. وأخيرا تعرض "روس" لمسألة هامة وهي مكانة القانون الراهنة ودوره في النظام الإجتماعي، وهو يرى أنه بالرغم من أن الخوف من القانون أصبح مسألة أقل أهمية عن ذي قبل وبالرغم من أن دور القانون في المستقبل يمكن أن تقل أهميته عما هو عليه الآن فإننا لا يجب أن ننظر إلى الإلتزامات القانونية على أنها قد كتب عليها الموت، فمازال القانون حتى يومنا هذا حجر الأساس في صرح النظام الإجتماعي.

ويأتي "دوركايم" بمحاولته التي كانت الأكثر عمقا ومنهجية في القانون والضبط الإجتماعي وقد إستبعد نهائيا وجهة النظر التي ترى أن القانون ليس أكثر من مجرد تشريع قام به الحكام والمشرعون، فالقانون في نظره ظاهرة إجتماعية[18] وثمرة الشعور الجماعي فهو مرتبط بالمجتمع لكون القانون ينشأ عن المجتمع ولأن المجتمع ينشئ القانون، فعلم الإجتماع يؤدي إذا إلى مشاهدة الظاهرة القانونية في قواعد تنظيم أي تكتل بشري سواء أكان الأمر يتعلق

بأضعف جمعية أو بأقوى دولة أو بالأسرة الدولية[19]. يضاف إلى ذلك أيضا أن "دوركايم" قد إستبعد تلك القوانين العامة التي تصور تطور المجتمع ولم يعترف إلا بوجود القوانين الإجتماعية الموجودة بالفعل، أما الخاصية الضرورية للقانون فهي تكمن في القهر والإلزام والقانون هو في نظره بمثابة رمز مرئي يشير إلى التضامن الإجتماعي، ولا يمكن أن تستمر حياة المجتمع دون وجود قانون يضع الحدود ويرسم العلاقات ويحدد جميع المتغيرات الضرورية للتضامن الإجتماعي، وإعتمادا على هذا المفهوم فإن هناك صورتين للقانون هما: صورة القانون العقابي وصورة القانون التعويضي، الأول يشتمل على مجموعة القواعد الجنائية التي تهدف إلى عقاب السلوك غير الإجتماعي، أما الثاني فهو يحاول أن يصلح الأخطاء ويعالجها، وينطبق القانون العقابي على ذلك النوع من التضامن الذي يتم من خلال تشابه المصالح، أما القانون التعويضي فينطبق على المجتمع المعقد الذي يتسم بالتضامن العضوي واللاآتجانس وتقسيم العمل[20]. ويمكن القول في هذا الشأن أنه كان مقدرا لــ "دوركايم" أن يحدد نهائيا العلاقات بين الحقوق وعلم الإجتماع وإليه يعود معظم الفضل في أن القاعدة الحقوقية لم تبدو كشيء ثابت وشبه مقدس، فبرهن على أنها متغيرة ومتحركة كالمجتمعات البشرية التي تعبر هذه القاعدة عن تطلعاتها تعبيرا كاملا تقريبا، فالحقوق بوصفها مظهرا للحياة الإجتماعية كاللغة والفن والدين....الخ لا يمكن أن ينظر إليها خلافا لما ينظر به إلى فاعليات المجتمع الأخرى هذه التي تقيم معها الحقوق علاقات وثيقة، ومن هنا كان التوجيه الجديد للأبحاث الحقوقية والإلتزام المفروض على الفقهاء بأن يدرسوا الوسط الإجتماعي كي يقدروا ما إذا كانت القاعدة الحقوقية مطبقة وفي أي حدود، وكي يقدروا كذلك أسباب ظهورها وبواعث فعاليتها[21].

ولا بد أن نقف وقفة عند العالم الإجتماعي "ماكس فيبر" الذي أسهم بدور هام في تحليل الأنساق القانونية التي أقامها رجال القانون في المجتمعات الرومانية والإقطاعية والرأسمالية لكي يتوصل إلى كيفية تأثير تلك الأنساق المعيارية في السلوك الإجتماعي، وبذلك كان له دور كبير في تهيئة الفرصة لإيجاد نوع من الفهم المتبادل بين علماء الإجتماع ورجال القانون، فأوضح مناطق الإلتقاء بين علم الإجتماع وفقه القانون في المسائل التي تتعلق بتكييف العلاقات بين الناس وتنظيم السلوك عن طريق المجتمع السياسي المنظم، وفي هذا المقام نقول أن فهم "ماكس فيبر" للقانون كان أفضل من فهم علماء الإجتماع الذين سبقوه ويرجع ذلك إلى معرفته بتاريخ القانون وإلمامه بالخلفية القانونية للنظرية السوسيولوجية في القانون[22]. ولا يفوتنا أن نلقي الضوء في هذا الصدد على مساهمة العالم الإجتماعي "تالكوت بارسونز" في القانون وعلاقته بعلم الإجتماع، حيث أدرك منذ البداية أن القانون وعلم الإجتماع يتحركان في منطقة واسعة تشتمل على الإهتمامات المتداخلة، غير أنه يرى أن تلك المحاولات التي بذلت بهدف إكتشاف الإهتمامات المتداخلة والعلاقات المتبادلة لم تكن كافية أو مقنعة، وأنه عندما نقوم بدراسة القانون من وجهة النظر السوسيولوجية يجب أن نركز إهتمامنا على مسألتين أساسيتين هما: المسألة الأولى هي أن القانون يرتبط بالنماذج والمعايير والقواعد التي تطبق على أعمال الناس وأدوارهم في المنظمات التي يرتبطون بها، وأنه ليس عبارة عن مقولة تشتمل على أوجه السلوك المحسوس بل أنه ظاهرة نظامية ترتبط بالنماذج المعيارية التي تشتمل بدورها على أنواع مختلفة من الجزاءات، أما المسألة الثانية التي ركز إهتمامه عليها فهي أن للقانون أنوعا مختلفة وأن إختلافها يرجع إلى تعدد صور العلاقات الإجتماعية فالقانون ينظم بعض العلاقات الإجتماعية في كل مجتمع، وقد حدد "تالكوت بارسونز"

مجموعة القضايا الأساسية التي تتعلق بالقانون والتي يجب أن يتصدى لدراستها عالم الإجتماع وتكمن في شرعية نسق القواعد القانونية أو قانونية القانون.

وأخيرا، نتعرض لموقف العالم "جيرفيتش" الذي قدم إسهامات إيجابية هامة من خلال كتابه في "علم الإجتماع القانون"، بحيث إعترض على تفرقة علماء القانون بين القانون بمعناه الخاص وبين هيئات الضبط الإجتماعي الأخرى، أي نظرتهم للقانون بإعتباره دائرة متخصصة وأداة على مستوى عال من التخصص من بين دوائر الضبط الإجتماعي العديدة في المجتمع السياسي المنظم، وذهب إلى أن لكل جماعة أو رابطة نظامها الخاص وأطرها النظامية الخاصة وقيمها القضائية المعترف بها داخليا وأن الدولة ذاتها هي جماعة خاصة ونظام خاص، وإعتمادا على هذا التصور حاول "جيرفيتش" أن يصنف المجتمعات الشاملة والجماعات الخاصة معتمدا في ذلك على أساسها القانوني أي على صورة القانون السائدة فيها، ومن أهم أعماله أنه حاول أن يبرز العلاقة بين بعض الإتجاهات في علم الإجتماع وبين القانون. ويمكننا أن نستخلص من العرض السابق لدراسة علماء الإجتماع للقانون من المنظور السوسيولوجي مبلغ إهتمام هؤلاء العلماء بالنظام القانوني، والواقع أن الفكرة الأساسية التي تدور حولها هذه الدراسات تتمثل في محاولة الكشف عن العلاقة الكامنة بين القانون والمجتمع﴿23﴾.

3﴾- <u>الحريـــة في ظـــل القانـــون</u>:

قد يظن لأول وهلة أن القانون أنشئ لتقييد حرية الفرد ذلك لأنه قبل القانون هو حر أن يفعل وألا يفعل أما بعد وضع القانون فإذا لم يطعه عوقب وهذا سلب للحرية، ولكن إذا دققنا النظر رأينا القانون وسيلة من وسائل نيل الحرية لا من وسائل سلبها، فالمتوحش الذي لا قانون له حياته مهددة يحتاج

إلى عناية شديدة في المحافظة على نفسه، أما الحضري فلا يحتاج إلى عناء في حفظ حياته وقواه موفورة ليرقى نفسه في تحصيل علم أو نحو ذلك لأن قوة القانون تحميه. فالقانون وإن كان ضيق عليه ألزمه المحافظة على حقوق الناس وإلا فالعقوبة تحل به، فإنه كذلك قد ضيق على غيره من الناس وألزمهم بمراعاة حقه فكان له فيما وراء حدود القانون متسع، فلسنا ننكر أن القانون صاد الإنسان عن بعض الأعمال مقيد لبعض حريته ولكن ما يكسبه الفرد من الحرية بوضع القانون أكثر مما يفقده، لذلك كانت كل جماعة من الناس تبلغ درجة من الرقي تضع لنفسها قوانين تنظم شؤونها وتحفظ لها حريتها وتسهل عليها طريق العمل فتكسب بها من الحرية أكثر مما تفقده[24]، ومن ثم يجب أن نفكر في الحرية من ناحية إتصالها بالقانون ومن هنا لا يمكن أن تكون مطلقة إذ لا مناص من بعض القيود، ولا مناص من بعض ضروب التضحية أيضا حتى يتحقق بذلك التوافق بين الحرية وضروريات الحياة الإجتماعية التي تختلف شكلا ومضمونا بإختلاف الأفراد والشعوب[25].

في العصور الماضية وفي الأمم المستبدة بأمرها يوضع القانون بإرادة الملك أو فئة قليلة تمثل الأمة وهؤلاء ينفذونه بالقوة رضيت الأمة أو أبت، وفي الأمم الشورية يوكل وضع القانون إلى بعض الخبيرين ثم يعرض على البرلمان "المجلس النيابي"، وأعضاء هذا البرلمان قد إنتخبتهم الأمة ليعبروا عن رأيها فهم إذا قبلوا شيئا أو رفضوه فمعنى ذلك أن الأمة قبلته أو رفضته، وبعد عرضه يتناقش فيه الأعضاء ثم تؤخذ الآراء، فإذا وافقت عليه الأغلبية صار قانونا لأن معنى موافقة أغلبية البرلمان موافقة أغلبية الشعب فيخضع عند ذلك أكثر الناس للقانون ويحترمونه لأنهم هم الذين عملوه وهو يعبر عن إرادتهم، أما العدد الذي كان معارضا فكثيرا منهم يخضع عن رضا وإختيار

للقانون لأنهم يحترمون رأي الأغلبية ومن لم يخضع نفذ عليه القانون جبرا، ولذلك أحاطت كل أمة قانونها بسياج لحمايته من شرطة ومحاكم وقضاة وعقوبات توقع على المخالفين، وخير القوانين ما يعبر عن رأي الأمة كلها أو أغلبها كما أن خير خضوع للقانون هو الخضوع عن رضا وإختيار، ذلك لأن هذا الخضوع لا يسلب المرء حريته ولا يجعله يتحين الفرص للمخالفة[26].

وبالإمكان النظر إلى القانون بإعتباره مثال نموذجي عن هيئة الضبط الإجتماعي التي تضمن المحافظة على الأساليب المتوقعة والمقبولة للسلوك، وذلك حتى لا يحاول أعضاء المجتمع تجاوز ما تم قبوله على العموم والمحافظة بالتالي على حدود المجتمع[27]، هذا فضلا عن أن مشكلة النظام الإجتماعي ليست كيفية جعل الأفراد يخلقون مجتمعا منظما، إلا أنها مرتبطة بكيفية قيام النظام الإجتماعي بخلق كائنات إجتماعية تترابط من خلال الإمتثال لقواعد السلوك اللآزم لتواجدهم وإحترام القانون[28]. وعليه، يجب أن نحترم القانون ونطيعه لأنه يفيد الناس ويسبغ عليهم من الحرية أكثر مما يسلبهم -كما بينا- وفي خرق حرمته ضرر بالأمة بليغ، ومما يساعد على إطاعة القانون أن يوسع الإنسان نظره فلا يقتصر على النظر لنفسه في حادثة خاصة، بل ينظر لمعنى القانون والحكومة وفائدتهما كما ينظر في السبب الذي من أجله وضع القانون، وماذا يكون الحال لو أن الناس كلهم عملوا كما عمل فخالفوا القانون؟، وليس من الحق أن يرضى لنفسه بمخالفة القوانين ولا يرضى ذلك للناس في موقف كموقفه، فليس هو إلا فردا من أفراد الأمة يجوز له ما يجوز لسائر الأفراد ويحرم عليه ما يحرم عليهم، أما إذا رأى أحد أن قانونا من القوانين ظالم ضار بالأمة وأنه يجب تغييره فهناك طرق يمكن أن

يسلكها لذلك كتقديم إقتراح إلى مجلس النواب يبسط فيه ضرر القانون القديم وضرورة تغييره، وفي أثناء جهاده في تغيير القانون يجب أن يحترمه ويخضع له.

ومن خير الأمثلة على ما يجب أن يعمل في مثل هذا الموقف ما حكي عن "جون همبدن" (Hampden) أحد أعضاء البرلمان الإنجليزي في حكم شارل الأول، ذلك أن الملك سنة 1636م كان في حاجة إلى المال ففرض على الأهالي ضريبة من غير أن يستشير البرلمان في فرضها، وإحتج أعوان الملك بأن له الحق قديما أن يفرض الضرائب من غير برلمان، وإحتج معارضوه بأن سلطة الملك قد تقيدت بالبرلمان فلم يعد من سلطانه فرض الضرائب، فلما ذهب المحصلــون إلى "همبدن" قالوا له : " يجب أن تدفع الضريبة بحكم القانون فأجاب: " إن القانون لم يوجب علي شيئا وإن طلبكم غير قانوني"، ويجب أن يلاحظ هنا أنه لم يجب بأن القانون سيئ وإنما أجاب بأنه لم يكن قانونا مستوفيا لشروط التشريع، ثم قدم للمحاكمة وعين لمقاضاته إثنا عشر قاضيا إنحاز منهم إلى رأي الملك فكانت الأغلبية على "همبدن" فحكم عليه، فإحترم الحكم وخضع له ودفع الضريبة لأنه بحكم المحكمة صار الدفع قانونيا ولكنه رأى أنه قانون ظالم فجد في تغييره، ولما رأى "همبدن" أن ملك إنجلترا وأعوانه يخرجون على القانون بحرية مطلقة ويضعون القوانين الظالمة إجتهد في تأليف جماعة كبيرة على رأيه وجاهد في سبيل ما يعتقده الحق وفي تغيير ما يراه ظلما حتى قتل سنة 1643م. هكذا، فإن للقانون أثر كبير في المجتمع فهو يمنع الناس من تعدي الحدود والتصرف بحرية حسب الهوى دون قيد ويلزمهم بعمل ما يحفظ كيان المجتمع غالبا، فإن قال القانون: "لكل مالك أن يتصرف في ملكه كما يشاء"، وإنما يجب عليه –المالك- أن ينظر لمصلحة الناس لأن هذه الحقوق التي ملكها إنما ملكها إياه المجتمع

قانونا لما رأى أن مصلحته في ذلك، ولو عاش الفرد وحده ما كان له حق من الحقوق وإذا كان المجتمع هو مانحها وقد قيده أن يستعملها في حدود القانون لما فيه خير له ولكافة الأفراد وكان هذا واجبا عليه[29].

هذا، وقد عني بالحرية في عصر الثورة الفرنسية وفي أعقابها – أي في القرنين الثامن والتاسع عشر - وذلك بإعطاء الفرد أكبر سلطات ممكنة حتى يتحقق له على الأخص تحصيل أكبر قدر من الثروة وتوفير أكبر قسط من التحرر عن سلطة الدولة، بإعتبار أن تدخل الدولة معطل للفرد عن بلوغ صوالحه وقد إعتبر التصور السائد للصالح المشترك في ذلك الوقت الحرية على أنها أفضل وسيلة لتحقيق التقدم الإجتماعي. على أن النظم السياسية هي ظواهر إجتماعية ونتاج التطور الإنساني ولهذا قدر للإنسانية في مرحلة تالية أن تتساءل عما إذا لم يكن من الأنسب التخلص من ذلك المدلول التقليدي لحرية الفرد، والبحث بالتالي عن إمكان النظر إلى الحرية من خلال تنظيم إجتماعي يقوم على الإعتراف للدولة بمسؤولية أكبر في تولي مصائر المواطنين وتحسين أوضاعهم المادية والمعنوية حتى ينعم بالحرية عمليا أكبر قسط من الأفراد، ويتصل ذلك أبلغ إتصال بالإتجاه المطرد في النظم السياسية الحديثة، والذي مؤداه تغلغل السلطة في كافة نواحي الحياة الإجتماعية وتناولها الكثير من المسائل التي كانت تفلت سابقا من قبضة كل تدخل حكومي، وقد أفضى هذا الإتجاه الذي يعتبر إتجاها رئيسيا في الدساتير الحديثة إلى التضييق من المضمون الفردي لإعلانات الحقوق الحديثة والتوسيع من مضمونها الإجتماعي، وكان لا مفر من أن تقبل الدولة الحديثة في كثير من البلدان الوظيفة الإجتماعية الجديدة ولم يعد ثمة ما يمنع من أن تتولى الدولة شؤون الإقتصاد كما تتولى شؤون القضاء مثلا، وبذلك فقد أصبح تدخل القانون لا يعرف حدودا من حيث المبدأ في كل الشؤون الإجتماعية.

ومن ثم، فقد أثبتت الدراسة الإجتماعية للقانون أن المرء ليس حرا إلا من خلال تنظيم إجتماعي تتأتى له فيه إمكانيات التفتح الكامل، ومن هنا لا يكون الوصول إلى لب مشكلة الحرية عن طريق مواجهتها بإعتبارها "خاصية ذاتية" تصد المجتمع عن صاحبها، بل على العكس من ذلك عن طريق إعتبارها "تنظيما إجتماعيا"، وعدم النظر إليها على أنها أعلى من الصرح الإجتماعي بل مجرد حجر من أحجار بنيانه الضخم قد يكون حجرا من أحجاره الأساسية إلا أنه على أي حال جزء من البنيان كاملا، فالأمر ليس أمر الإعتراف للفرد بإستقلال وهمي بل تحريره وتخليصه من القصور والعوز والتبعية ليجد في النهاية حرية أثبت مقاما وأجدى نفعا[30].

4- القانون في واقع المجتمع الجزائري:

مما لا ريب فيه، أن لكل مجتمع بشري بنى ونظم إجتماعية أساسية تشكل هيكله وإطاره الخارجي وتحدد علاقات وممارسات وتفاعلات أعضائه، وترسم نموذج جوهره الداخلي وعناصره المثالية والروحية التي تسبب تماسكه وديمومته ونموه وتطوره، وبنى ونظم المجتمع تكون على أشكال مختلفة تبعا لطبيعة الوظائف التي تقدمها للإنسان والمجتمع[31]، مثلها مثل الأجهزة العضوية والفيزيولوجية التي يتكون منها الكائن الحيواني الحي كالجهاز الهضمي والجهاز العضلي والجهاز العصبي....الخ، فهناك البنى الإقتصادية والبنى السياسية والبنى العائلية ولكل من هذه البنى وظائف أساسية تخدم إستقرار وتقدم وصيرورة المجتمع، لكن هذه البنى ما هي بالحقيقة إلا أحكام وقوانين إجتماعية مدونة أو متعارف عليها تحدد سلوكية وأخلاقية الأفراد وترسم أنماط علاقاتهم وتفاعلاتهم الإجتماعية، وتضع إيديولوجية المجتمع وأسس نظامه الكلي وفروعه الجانبية وتصمم أنماط علاقات أجزائه بعضها ببعض[32].

ومن هذا المنطلق، فإن للقانون وظائف إجتماعية بالنسبة للفرد حيث أن الفرد الذي يكون القانون في جانبه، في أية حالة أو موقف، يعتبر أفضل من الشخص الذي لا يكون القانون إلى جانبه وهذا ما يطلق عليه الحق، والقانون يخلق مجالات معينة أمام الفرد ويعمل على حماية هذه المجالات ومن خلالها يستطيع الفرد أن يمارس حريته، وكذلك يعمل القانون على حماية المصالح الإنسانية وهو وسيلة لحماية القيم. أما وظائف القانون بالنسبة للمجتمع فهي تتمثل في خلق النظام لأن أنشطة الأفراد قد تتداخل مع بعضها البعض إذا لم يوجد القانون، والقانون من هذه الناحية إما أن يعوق الصراعات ويتصدى لها أو أن يعطي الأساليب الملائمة لإيقافها، يضاف إلى ذلك أنه يوفر الأمن في المجتمع والمقصود بالأمن هنا أن يضمن كل شخص في المجتمع أنه سوف يعمل بطريقة تتلاءم مع ما يفعله الآخرين، والقانون أيضا يخلق التنظيم ويدعمه فهو الذي يعطي لكل عضو في الجماعة وضعه ويحدد له وظائفه أي أنه يقوم بالتقسيم الإجتماعي للعمل مما يؤدي إلى زيادة فاعلية هذا العمل، والواقع أن الإحتفاظ بالسلام الإجتماعي والعمل على إستتباب الأمن وخلق التنظيم الإجتماعي ليست ثلاث وظائف مختلفة للقانون وإنما هي تعبيرات مختلفة عن القانون بوصفه نظاما إجتماعيا[33].

وبناء على ما يؤديه القانون من وظائف أساسية متعددة ومتنوعة بالنسبة للمجتمع ككل تبرز أهمية تلك العلاقة الجدلية التي تربط بين القانون والمجتمع، ولذلك كان كل مجتمع إنساني يبلغ درجة من الرقي يضع لنفسه قوانين تنظم شؤونه وتحفظ له حريته وتسهل عليه طريق العمل فيكسب بها من الحرية أكثر مما يفقد. ولا بد لسعادة الإنسان في هذه الحياة من خضوعه للقوانين التي وضعت لإسعاده ذلك لأن الإنسان في هذه الحياة مضطر إلى الإجتماع فلا يمكنه أن يعيش وحده، ولا بد أن تكون له علاقات بنظم كثيرة

من أسرة ومدرسة وجامعة وغير ذالك، وكل إنسان في هذه المجتمعات له حقوق وعليه واجبات وكثيرا ما يدفع حب الإنسان لنفسه إلى التعدي على حقوق الآخرين أو التقصير في أداء واجبه، فكان الناس في حاجة إلى قوانين تبين لهم حقوقهم وواجباتهم وتوقف كلا عند حده وهذا هو عمل القانون الوضعي والأخلاقي، ولولا هذا الإجتماع وعلاقة الناس بعضهم ببعض ما إحتجنا إلى قوانين ولا كانت جريمة ولا عقوبة ولا أمر ولا نهي[34].

بيد أن الإلتزام بإحترام القانون ليس بأمر مطلق فالواقع غير ذلك بحيث أنه غالبا ما يتردد الإنسان بين مخالفة القانون وإطاعته، فبتأملنا للواقع الملموس لمجتمعنا الجزائري نرى بأنه كثيرا ما يقدم بعض أفراد المجتمع على مخالفة القوانين -من دون أي تردد- والهرب من عقوبتها في حياتهم وأعمالهم اليومية، إذ يرون في إتباع القانون ضررا بمصالحهم ومثال ذلك هؤلاء التجار الذين يخفون ما لديهم من سلع وعدم التصريح بالنشاطات التجارية التي يمارسونها بصفة فعلية، وهذا فرارا من سلطان القانون الذي يلزمهم بدفع ما يجب عليهم من ضرائب، مبررين عملهم هذا بأن القانون ظالم وقاس عليهم ذلك لأنه -في نظرنا- يعوقهم عن ممارسة حريتهم في أخذ من الأرباح أكثر مما حدده القانون، إلى جانب تحكمهم في أسعار السلع من دون إحترام معايير السوق من خلال المضاربة والتلاعب بأسعار السلع -منها خاصة السلع الواسعة الإستهلاك- أثناء فترات المناسبات والأعياد الدينية كما جرت العادة خلال شهر رمضان الكريم، كما يرى هؤلاء التجار الإستغلاليين أنه ليس من العدل أن تؤخذ الضريبة منهم وحجتهم في ذلك أن دفعها يؤثر في ماليتهم أثرا كبيرا لكونهم ليسوا أغنى من الدولة.

ويمكننا أن نلتمس أيضا صور أخرى من الخروق لحرمة القانون في ميدان البناء بمجتمعنا، على أنه بإزدياد حركية السكان عن طريق الهجرة

الداخلية من المنطقة الريفية إلى المنطقة الحضرية –الجزائر العاصمة- ومع ظهور التضخم الحضري بإرتفاع عدد سكان العاصمة إزداد البناء الفوضوي، بحيث قام هؤلاء المهاجرين الريفيين بشراء أراضي وبناء سكنات لهم في ضواحي العاصمة وتم ذلك، في معظم الحالات، دونما إحترام قانون المباني فأغلب تلك البنايات السكنية المتسلسلة هي فوضوية لا تخضع للمقاييس المعمارية التي نص عليها القانون، أضف إلى ذلك أنه لم يتم الإستعانة بالخبراء -المهندسين المعماريين- في عملية تصميمها، وبالأخص هنا ما يرتبط بالطابع الجمالي الفني الذي لم يراع قط في تصميم تلك السكنات فهي غير تامة البناء مما جعلها لا تعكس، مع الأسف الشديد، حسن المنظر وبهائه وإنما زادت من تشويه النسيج العمراني للجزائر البيضاء. ويبرر هؤلاء ذلك بأن القانون هو جد صارم ومكلف إذ يحتم على كل بان التقيد بشروط –إن صح التعبير- تعجيزية التي تفوق إمكاناتهم المادية وخاصة ما تعلق منها بمسألة الإستعانة بذوي الإختصاص، من مقاولين ومهندسين معماريين، الأكفاء والحاملين للخبرة والمؤهلات العلمية التي تؤهلهم لتصميم المشاريع السكنية والإشراف على سيرها منذ بداية وضع حجر الأساس إلى نهايتها، وذلك ضمانا في أن يتم تشييد المباني السكنية طبقا للمعايير المنصوص عليها في قانون المباني من حيث ضرورة مراعاة الطابع الجمالي الفني في إستكمال عملية البناء إلى آخرها، وعدم إستخدام مواد البناء الممنوعة والمنتهية صلاحيتها أي المغشوشة ﴿وينطبق ذلك بصورة كبيرة على مادة الإسمنت﴾، وعدم تجاوز الحد الأقصى في عملية بناء طوابق المبنى السكني مع تجنب الحمولة الزائدة، وغيرها من المعايير الأخرى التي لا يتسع المقام هنا لذكرها كلها. وهو ما جعل بذلك أصحاب المباني تلك يرون في القانون على أنه قد سلبهم حرية البناء في ملكهم الخاص كما يشاءون، أي الحرية في أن يكون

صاحب المبنى السكني قيد الإنجاز هو نفسه المهندس المصمم لمسكنه -وهذا حتى وإن كان لا يتوفر على المؤهل العلمي- وهو في الوقت ذاته ذلك البناء الذي يبني مسكنه بنفسه، وعلاوة على كل ذلك يريد أن يكـــون المقاول ذاته المشرف على مشروع بناء مسكنه.

في ذلك نقول، أن التمرد على قانون المباني ومخالفته بإسم الحق في حرية التصرف في الملكية الخاصة تعود تابعاته بالدرجة الأولى على صاحبه المخالف للقانون، وما الأحداث المأساوية التي ألمت بالمجتمع الجزائري على إثر سلسلة من الزلازل تلك الكوارث الطبيعية التي عرفها خلال السنوات الماضية، لدليل صادق على ذلك حيث خلفت هذه الأخيرة أضرارا جسيمة في البنايات السكنية ﴿مست العمارات وكذا الفيلات الفخمة التي بلغت أعلى العليين في عدد طوابقها﴾ والأرواح التي راح ضحيتها عدد معتبر من المواطنين ومنهم، على وجه الخصوص، أصحاب السكنات الحديثة التشييد التي تم بناؤها دونما إحترام قانون المباني، المشار إليه آنفا، بإعتبارها في معظمها قد بنيت بإستخدام مواد بناء مغشوشة التي لا تخضع لمعايير البناء التي نص عليها القانون.

ومما يشاهد كذلك في شأن مخالفة القانون على مستوى مجتمعنا الجزائري -وبخاصة خلال السنوات الأخيرة- هو تفاقم ظاهرة خرق قانون المرور من قبل السائقين وبروز بالتالي ما يسمى بظاهرة "إرهاب الطرقات"، ويتجلى لنا ذلك في حوادث المرور المرتفعة التي تحصد بصفة يومية العديد من القتلى، ناهيك عن الميزانيات الكبيرة التي تخصص للتكفل بالضحايا المصابين والذين يدفع أغلبهم الثمن من خلال تعرضهم لإعاقات وعاهات مستديمة مدى الحياة، هذا بالإضافة إلى معاناتهم النفسية حيث يولد بداخلهم الشعور بالنقص لكونهم أصبحوا عالة على المجتمع الذي يعيشون فيه. ولكن مهما إختلفت وتعددت أسباب حودث المرور يبقى العنصر البشري هو المتسبب الرئيسي فيها بالدرجة الأولى، حيث تؤكد الإحصاءات لعام 2012

أن 93 بالمائة من حوادث المرور هي مرتبطة أساسا بالعنصر البشري الخاص بالتجاوز الخطير والإفراط الكبير في السرعة، فالجزائر تصنف في المرتبة الثالثة عالميا من حيث حوادث المرور الخطيرة وذلك بالنظر إلى الأرقام المخيفة التي تم تسجيلها خاصة خلال سنتي 2011 و2012، إذ تشير الأرقام إلى إرتفاع حوادث الطرق بنسبة 12,26 بالمائة خلال ثماني الأشهر الأولى من سنة 2012، مقارنة بنفس الفترة من سنة 2011 حيث بلغت حوادث الطرق مجموع 4699 حادثا خلف أكثر من 3000 قتيلا[35].

ومنه، فإن عدم إحترام السائقين لقانون المرور يترجم بولع ذلك الإنسان المعاصر بالحرية بإعتباره سيد نفسه فهو يريد أن يشعر بالحرية غير المقيدة بسلطان القانون، والتعبير عن حقه في أن يكون حرا طليقا بطلاقة وسرعة الآلة القاتلة تلك –المركبة- التي لا تصدها القوانين، سواء الوضعية منها أو الأخلاقية، ولا يحدها الضمير عن فعلها في المضي قدما نحو فضاء الطرقات الفسيح والمغري لإرتكابها لحوادث أو بالأحرى لجرائم المرور التي تزهق أرواح الأبرياء من المواطنين. إذن ذلك هو الفهم الخاطئ والإستعمال السيئ لمفهوم الحرية من قبل إنسان القرن الحادي والعشرين وفي زمن العولمة أين أخذ فيه مدلول الحرية أبعادا خطيرة تجاوزت حدود القوانين الوضعية والأخلاقية على حد سواء، بحيث يتجاهل هذا الإنسان المعاصر أنه لا يعيش بمفرده ولكنه هو عضو من أعضاء المجتمع وأنه مسؤول إلى حد ما عن إستعمال حريته فيما هو خير له ولمجتمعه في ذات الوقت، ذلك أن الشعور بالحرية لا بد وأن يكون مصحوبا بالشعور بالمسؤولية ويقترن ذلك بواجبه في ضرورة إحترام القوانين التي يقوم عليها المجتمع وعدم خرق حرمتها. وعلى مثال ما قدمنا يمكن القول أنه بعصيان الإنسان لقانون المرور فإنه يبيح بذلك لغيره مخالفة "القانون المدني" ولآخر "قانون العقوبات"، وهكذا دواليك إلى أن تصبح كل القوانين عرضة لأن تخالف بصفة آلية من قبل أعضاء المجتمع، وما يجهله الإنسان في كل ذلك هو

أنه من أهم مميزات الأمم المتحضرة والراقية سيادة القانون وإحترامه التلقائي من قبل أفرادها المواطنين، ونماء الشعور في أنفسهم بالحرية والمسؤولية في آن واحد وهو ما يعني هنا أن الفرد ليس مسؤولا عن نفسه فقط بل إنه مسؤول عن غيره لما له من إلتزامات وواجبات إتجاه مجتمعه أهمها واجب إحترام القانون، لأن في إحترامه يتحقق بناء وتطور وتكامل المجتمع وإستمراره وتستقيم الحياة الإجتماعية ويعم النظام والأمن، بإعتبار القانون هو الموجه الأساسي لسلوك الأفراد والمنظم لعلاقاتهم فيما بينهم، ومتى أخل الفرد بواجبه هذا أساء إلى مجتمعه الذي هو عضو فيه لما يصيبه من إختلالات وإهتزازات في توازنه وإستقراره.

وجملة القول، أنه لضمان التقدم والإرتقاء الحضاري لمجتمعنا يجب السهر على تربية النشء على واجب إحترام القانون كونه في ذلك هو فوق الجميع، بحيث يصبح بمثابة عادة من العادات الأخلاقية والإجتماعية القائمة والتي يتم ترسيخها في نفوس النشء حتى يعمل وفقها، ولكي يستوعب جيدا هذا الأخير أن الحق والواجب متلازمان وأن المواطنة تشمل على الحقوق والواجبات في الوقت ذاته، فكما أن للمواطن حقوق يطالب بها فعليه واجبات ملزم بأدائها في إطار مجتمعه الذي ينتمي إليه.

المراجع والهوامش:

﴿**1**﴾. حسين عبد الحميد أحمد رشوان: المجتمع دراسة في علم الإجتماع، ص.19، وأنظـــر إلى مدهش محمد عبد الله المعمري: الحماية القانونية لحقوق الإنسان، ص.5، نقــلا عن حسين عبد الحميــد

أحمد رشوان: حقوق الإنسان دراسة في علم الإجتماع القانوني، مؤسسة شبـــاب الجامعة للنشــــر، الإسكندرية، 2012، ص.24.

﴿**2**﴾. حسين عبد الحميد أحمد رشوان: القانون والمجتمع "دراسة في علـــم الإجتـــماع القانوني"، المكتب الجامعي الحديث، ط$_2$، 2008، ص.93، نقلا عن نفس المرجع، ص.25.

﴿**3**﴾. نعيم عطية: القانون والقيم الإجتماعية "دراسة في الفلسفة القانونية"، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، بدون سنة، ص.ص.3، 92، 93.

(4). André Jean Arnaud : Critique de la Raison Juridique, ou va la Sociologie du Droit ?, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1981, P.279.

﴿**5**﴾. حسين عبد الحميد أحمد رشوان: القانون والمجتمع، مرجع مذكور سابقا، ص.25.

﴿**6**﴾. سامية محمد جابر: الجريمة والقانون والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، ط$_1$، الإسكندرية، 1999، ص.ص.234، 235.

﴿**7**﴾. الخشاب مصطفى: علم الإجتماع ومدارسه، المكتبة الأنجلو-مصرية، 1975، ص.200، نقلا عن الحسن إحسان محمد: المدخل إلى علم الإجتماع، دار الطليعـــة للنشـــر، بيـــروت، ط$_1$، 1988، ص.ص.65، 66.

﴿**8**﴾. سامية محمد جابر: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.235 ،239-241.

﴿**9**﴾. لويس عوض: "الدولة والقانون والمجتمع"، مقال من مجلـــة المـــنار، العدد34، 1987، ص.28، نقلا عن جمال محمد أبوشنب: أصول الإجتماع السياسي "النشأة القضايا التطبيقات"، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2011، ص.94.

﴿**10**﴾. محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد: السياســة بين النظريــة والتطبيــق، دار المعرفــة الجامعية، الإسكندرية، ص.166، نقلا عن نفس المرجع، ص.94.

(11). E.C.Cuff. & G.C.Payne : Perspectives in Sociology, eds. George Allen & Unurin, London, 1979, P.25, in

نقلا عن علي عبد الرزاق جلبي: الإتجاهات الأساسية في نظرية علــم الإجتماع، دار المعــرفــة الجامعية، الإسكندرية، 2011، ص.179.

﴿**12**﴾. الحسن إحسان محمد: مرجع مذكور سابقا، ص.ص. 70- 72.

﴿**13**﴾. عبد الرحمن بن خلدون: مقــدمــة ابن خلــدون، دار ابــن الجــوزي، ط$_1$، مصــر، 2010، ص.ص.35، 36.

﴿**14**﴾. الخشاب مصطفى: مرجع مذكور سابقا، ص.200.

﴿**15**﴾. الشاوي منذر: القانون الدستوري ﴿نظرية المجتمع﴾، دار القادسية للطــباعــة، بغــداد، 1981، ص.332، نقلا عن الحسن إحسان محمد: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.75، 76.

﴿**16**﴾. الحسن إحسان محمد: علم الإجتماع دراسة نظامية، مطبعة الجامعة، بغــداد، 1976، ص.34،نقلا عن الحسن إحسان محمد: المدخل إلى علم الإجتماع، مرجع مذكور سابقا، ص.76.

﴿**17**﴾. سامية محمد جابر: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.256، 257.

﴿**18**﴾. نفس المرجع، ص.ص.259-263.

﴿**19**﴾. هنري باتيفول: فلسفة القانون، ترجمة سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1984، ص.32.

﴿**20**﴾. سامية محمد جابر: مرجع مذكور سابقا، ص.266.

﴿**21**﴾. هنري ليفي برول: سوسيولوجيا الحقوق، ترجمة عيسى عصفور، منشــورات عــويدات، ط$_2$، بيروت- باريس، 1989، ص.ص.129-131.

﴿**22**﴾. سامية محمد جابر: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.255، 273.

﴿**23**﴾. نفس المرجع، ص.ص. 266، 267، 272، 273، 276.

﴿24﴾. أحمد أمين: الأخـــلاق، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1974، ص.ص.151، 152.

﴿25﴾. ماهر نسيم: الحرية والأخلاق والقانون، منشورات المكتبة الأنجلو-مصرية، القاهـــرة، ص.98.

﴿26﴾. أحمد أمين: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.152، 153.

﴿27﴾. علي عبد الرزاق جلبي: مرجع مذكور سابقا، ص.211.

﴿28﴾. فيليب جونز: النظريات الإجتماعية والممارسة البحثية، تـــرجمـــة محمد ياسر الخواجة، مصـــر العربية للنشر والتوزيع، ط$_1$، القاهرة، 2010، ص.90.

﴿29﴾. أحمد أمين: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.154، 155، 159، 160.

﴿30﴾. نعيم عطية: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.37، 38، 18، 19.

(31). Gerth, H. and Mills: Character and Social Structure, London, 1954, P.25, in

نقلا عن الحسن إحسان محمد: المدخل إلى علم الإجتماع، مرجع مذكور سابقا، ص.107.

(32). Maclver, R. and C.Page : Society, Macmmillan, London, 1962, P.16, in,

نقلا عن نفس المرجع، ص.107.

﴿33﴾. سامية محمد جابر: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.334، 335.

﴿34﴾. أحمد أمين: مرجع مذكور سابقا، ص.ص.152، 130.

﴿35﴾. "حـــوادث المرور في الجزائر تزايد خطير في عدد الضحايا والإعاقات"، الإذاعة الجزائريـــة- إذاعة نات، الإثنين 07 يناير 2013، مقال منشـــور على شبكـــة الأنترنت، نقـــلا عن المـــوقـــع الإلكتـــروني: www.radioalgerie.dz

الطلبة والمعتقدات الشعبية
دراسة ميدانية لطلبة جامعة الجزائر

د/مخداني نسيمة
أستاذة محاضرة أ
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية
بجامعة الجزائر2

- ***الإشكالية:***

تتطلب دراسة موضوع الثقافة الشعبية، الانطلاق من ممارسات وسلوكات الأفراد في الحقل الاجتماعي و عدم الاقتصار على المسائل التجريدية البعيدة عن الالتباسات الواقعية، خاصة عندما يتعلق الأمر بفئة الطلبة. فثقافة الطالب الجامعي مختلفة عن ثقافة الطالب الثانوي، فالرموز مختلفة وكذا اللغة والخطاب، بالإضافة إلى طريقة طرح و حل المشكلات. «فالعمل التثقيفي يتطلب وقتًا تدريــبــيًا و تعلمًا أساسيًا، حيث يجد الطالب أطرًا ثقافية جديدة، وعليه أن يتبناها، و ذلك بنسيان وإستبدال الأطر ما قبل الجامعية التي دامت سبعة سنوات. و هذا حتى يتم تعويضها بثقافة أخرى أكثر تعقيدًا و أكثر صعوبة في التعلم و التحكم في رموزها ».[1]

يحاول الطالب التموقع في المجتمع، غير أنه يعيش مرحلة إنتقالية، أي في عالم وهمي بالنظر إلى ضبابية توقعاته و عدم تحددها، بالإضافة إلى الهوة الشاسعة بين نمط التعليم الثانوي و نمط التعليم الجامعي التي عقدت الأمور وضخمت المشاكل. فالنجاح الجامعي « يمر عبر تعلم مهنة الطالب، و لا يفيد الدخول الجامعي بشيء إذا لم يكن مصحوبًا بعملية إنتساب أو توافق مؤسساتية وثقافية ... ».[2]

إن الجامعة بحكم تنظيمها الإجتماعي، تجسد مجموعة من القيم تشكل الأساس الذي تقوم عليه المجتمعات الحديثة، فهي بكل تأكيد جزء من المجتمع الحديث. لهذا نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الشباب الجامعي، بوصفها ثقافة فرعية خاصة بفئة عمرية معينة، تنطوي على قيم، و معايير، و أنماط سلوكية، ومطامح و مثاليات، تشكل في مجملها إطارًا مرجعيا لسلوك هذه الفئة، و التي تطور ثقافتها داخل جماعات الصداقة غير الرسمية و التي تقوم أساسًا على العلاقات الإجتماعية التلقائية والأولية، هي التي تعتبر وسيلة غير رسمية للتنشئة الذاتية.

ففي الجامعة يتموضع الطلبة في روابط إجتماعية معينة، فالجامعة كمجال هي إسقاط أو صورة تعكس الهياكل الإجتماعية و النظام الإجتماعي، ولهذا السبب بالضبط تؤثر (الجامعة) بصورة مباشرة أو غير مباشرة على ذهنيات و تصورات و ممارسات الطلبة. و من هنا يمكن القول بأن التمثل الإجتماعي ينتج في الأساس من المجتمع، و هو مشترك بين مجموعة من الأفراد المحددين بنفس الإنتماء و الخاضعين لنفس الشروط الإجتماعية والثقافية و الإقتصادية.

نشير انطلاقا مما سبق أننا نهتم في هذه الدراسة بجانب من جوانب الثقافة و التي تتمثل في إنجازات الإنسان التي يعبر بها من خلال حياته، وطرائقه في التفكير و السلوك والعمل، و التي تأتي نتاجا لتفاعله مع الطبيعة ومع غيره من البشر، و يتم هذا في إطار ثقافي ما، ترتضيه الجماعة، وعادة ما يكون هذا الإطار الثقافي مجموعة من الأعراف السائدة و التقاليد و القيم الموروثة و العادات المكتسبة التي قد تمتد جذورها إلى الدين و المعتقدات، وما إلى ذلك، مما يشكل في النهاية ما يعرف بالثقافة الشعبية، التي قد تتمظهر في عادات أو سلوكات غريبة.

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على الثقافة الشعبية (culture populaire) والمخيال الشعبي، فنحاول معرفة تصورات الطلبة المبحوثين لبعض المعتقدات الشعبية، التي تنتمي إلى مجال اللامعقول.

من هنا نشير إلى أن الثقافة الشعبية تعتبر ممارسة طقسية دافعية تؤدي وظيفة إعادة إنتاج الوجود : وجود الذات، وهي ليست تابعة و لا مستقلة تمامًا، و لا هي محاكاة صرف ولا إبداع خالص. فمثلها مثل أية ثقافة، غير متجانسة، لكن هذا لا يعني أنها تخلو من الانسجام.

فهي « الثقافة "العادية" لأناس عاديين، أي أنها ثقافة تتشكل تبعا للواقع اليومي و من خلال النشاطات العادية المتجددة كل يوم ».[3]

و ما يهمنا هنا هو محاولة الإجابة على السؤال الآتي:

هل لجنس الطلبة والتخصصات التي يدرسون فيها تأثير في معتقداتهم الشعبية؟

و بالتالي نطرح التساؤلات التالية:

- هل تتحدد المعتقدات الشعبية للطلبة المتصلة بالمجال اللامعقول بجنسهم، باعتبار هذا الأخير متغيرا ذا محتوى اجتماعي ؟
- ما مدى تأثير التجربة التعليمية للطالب على معتقداته الشعبية ؟

- ***الفرضيات***:

الفرضية الأولى:

تختلف روئ و قناعات الطلبة والطالبات إزاء بعض المعتقدات الشعبية، التي تنتمي إلى مجال اللامعقول .

الفرضية الثانية:

تتأثر تصورات الطلبة ومعتقداتهم في مجال اللامعقول بخصوصية الفرع الجامعي الذي يتكوّنون في إطاره.

نهدف من خلال هذه المؤشرات إلى ما يلي :

أولاً : إظهار أثر الفرع الذي ينتمي إليه الطلبة على معتقداتهم الشعبية، باعتبار أن الفرع الجامعي، من خلال البرامج التعليمية التي يقترحها، ودرجة الأهمية التي يوليها للفعل الثقافي، يساهم في توجيه ممارسات الطلبة.

ثانياً : إبراز أثر المستوى الدراسي للطالب على معتقداته الشعبية ، باعتبار أن الدخول في نسق التعليم العالي يفرض على الطالب إنتهاج مجموعة من الممارسات التي تسمح له بالتكيف مع الوسط الجامعي، فبإنتقال الطالب من مستوى دراسي إلى آخر، يزداد تأقلمه، و تأثير الجامعة على ممارسته الثقافية، حيث أن الطالب بفعل هذا التوافق مع الوسط الجامعي يراكم رأسمال علمي يؤثر بصفة مقصودة أوغير مقصودة على معتقداته.

كما أن الطلبة كفئة إجتماعية تخضع لإكراهات النسق الجامعي،كما يتحدد سلوكها وفق ردود فعلها إزاء نمط العلاقات السائدة، و كذا الشروط المادية التي تحيط بالوسط الدراسي.

- ***المنهج المتبع***:

بما أن اختيار المنهج يتوقف على موضوع البحث و هدفه، فقد اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج الكمي – للوصول إلى النتائج التي تُعِينُنا

على تفسير الظاهرة، و كشف أسبابها و مسبباتها – كما وضعنا جداولا تحمل أرقامًا و نسبا مئوية، أي أن التحليل استند في الأساس إلى معلومات كمية، وهذا لا يعني أننا أهملنا المعطيات الكيفية ذات الدلالات السوسيولوجية، بل أدرجنا الحقائق النوعية لتعميق الطرح وإعطاء النسب المئوية الجزئية أبعادها الشمولية، و كل هذا لفهم تصوّرات الطلبة.

لقد استلزم موضوع بحثنا استعمال تقنية الإستمارة، لأنها تناسب وتلائم الموضوع المدروس، و أكثر من ذلك لأنها تعطي « بعدًا توسيعيًا أكبر للبحث، و تحقيقا إحصائيًا حتى نتمكن من تعميم المعلومات المتحصل عليها وكذا الفرضيات المبنية مسبقًا ».[4]

أما مجتمع البحث في هذه الدراسة فتمثل في مجموع طلبة التدرج، في كل من كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، و التي تضم قسم علم الإجتماع، قسم التاريخ، قسم الفلسفة، قسم علم المكتبات والتوثيق، و قسم علم النفس وعلوم التربية، وكلية العلوم السياسية والإعلام بقسميها: قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، و قسم علوم الإعلام و الإتصال.

فيما يخص طريقة استخراج عينتنا من المجتمع الأصلي، فكان بأخذ 5% من عدد المفردات في المجتمع الأصلي وهو 104 20، فأصبح حجم العينة الكلي هو 005 1 مفردة.

استلزم موضوع الدراسة استخدام العينة الحصّية (الحصصية)، لأنها تضم خصائص المجتمع الطلابي، كما نهدف من خلالها إلى تمثيله تمثيلاً معتبرًا. فيكفي معرفة بنية المجتمع الأصلي من خلال بعض الأبعاد، التي تعتبر مهمة أكثر لكي « نبني عينة مماثلة لبنية المجتمع الأصلي، ولكي تكون العينة الحصية تمثيلية للمجتمع، يجب أن تتشابه كثيرًا الأبعاد المختارة للبنيتين».[5]

- ***الدراسة الميدانية:***

1- *الاعتقاد بـــ« العين »* :

إن الاعتقاد بالعين يمكن أن يحدث تداعيات سيكولوجية عند الفرد الذي يؤمن بها، فيصبح كثير الشك في الآخرين، و يصل به الحد إلى الشك في نفسه، و يُفسر كل إخفاقاته بظاهرة « العين » التي أصيب بها، و من ثم يطرق باب اليأس، و يبقى مكتوف الأيدي، لا يبذل مجهودًا لتحسين وضعه.

و لهذا الوضع أثر سلبي على المجتمع، خاصة عندما يدخل الإعتقاد الديني المنصوص عليه، إلى ساحة الخرافة و الشعوذة. فنجد مثلا العديد من أفراد المجتمع يترددون على العرافات و«الشوافات »، لينـــزعوا « العين » التي أُصيبوا بها، فيدخلون بالتالي إلى فضاء اللامعقول.

و هنا نشير إلى أن الإيمان بـــ « العين » الشريرة، و الحسد من بين المعتقدات الأكثر إنتشارًا في البنية الإجتماعية بمختلف شرائحها عمقا وعرضًا. و هذا الإعتقاد واسع الإنتشار بين الشعوب المختلفة. كما يعترف الإسلام بوجود الحسد و الحاسد، كحقيقة موجودة. يقول تعالى في كتابه الكريم: « وَ إِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ، وَ مَا هُوَ إِلاَ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ »(6). كما يقول في سورة الفلق « و من شر حاسد إذا حسد »(7). و غالبًا ما يخلط الناس العين بالحسد، فالعين أساسًا أداة للحسد فليس من الضروري أن يعبر الحاسد عن حسده بالكلمات أو الإشارات، و إنما يكفي أن ينظر بحسدٍ، فيصيب الشيء أو الشخص المحسود بالسوء أو الشر، و لهذا أصبحت عبارة « أصَابته عين » أو به « عين » مرادفًا للحسد و ما يرافقه من حلول الشر و السوء.

كما أن الإعتقاد بالآثار السيئة للعين قد تترك طابعًا واضحًا في تقاليد الناس، وعاداتهم، وطراز عمارتهم، وفي كل ما يستعملونه من أدوات وأواني، وحتى في سلوكاتهم المختلفة، كأن تحرص الأمهات على أن يتركن أطفالهن بقذارتهم حتى لا يصابوا بـــ « عين » الحسد، أو يطلق على الطفل باسم منفّر مثل : "المطيش" (و معناه المرمي في الجزائر) أو « خروفة » إلخ. وهذا النوع من الأسماء يكون أكثر انتشارًا عند الأمهات اللواتي يعانين من مشكل الإجهاض أو الموت المبكر للأطفال.

أردنا من خلال هذا المؤشر عن الثقافة الشعبية والتي بدورها « هي كل التعابير غير المكتوبة التي ينتجها فرد أو جماعة إجتماعية أكدت في محتواها وشكلها، و أنتجت لكي تتكرر و تنتقل في وسط نفس الجماعة وتكون هكذا جزء من ثقافتها ».(8) قراءة روى و قناعات الطلبة حول مسألة الإيمان بالعين من خلال الجداول الأتية:

الجدول رقم 1 : مدى تأثير جنس الطلبة في الإيمان بالعين.

الإيمان بالعين / الجنس	يؤمن	لا يؤمن	دون إجابة	المجموع
ذكر	286 %87,46	40 %12,23	1 %0,31	327 %100
أنثى	637 %93,95	37 %5,46	4 %0,59	678 %100
المجموع	923 %91,84	77 %7,66	5 %0,50	1005 %100

يتضح لنا كقراءة أولى لهذا الجدول أن أغلبية الطلبة يؤمنون بالعين، وذلك بنسبة 91,84%.

نفسر هذا المعطى إنطلاقًا من اعتبارين أساسيين :

أولاً : معظم أفراد المجتمع الجزائري توارثوا الإيمان بــ « العين » فمن الطبيعي نسبيا أن لا تخرج فئة الطلبة عن هذا الإعتقاد.

ثانياً : الحديث النبوي الشريف الذي يؤكد أن « العين حق » بالإضافة إلى الحديث الشريف : « أتموا أعمالكم بالسر و الكتمان »، و هذا يدخل في باب الإحتياط من « العين »، و آثارها السلبية التي يُمكن أن تُفشل أي مشروع أو عمل يقوم به الفرد. لهذا لا نستغرب إجماع أغلبية الطلبة على هذا الأمر.

ما يثير الإنتباه هو عدم وجود فرق كبير بين نسبة الذكور الذين يؤمنون « بالعين »، المقدرة بــ 87,46% و نسبة الإناث المقدرة بــ : 93,95%.

و نلاحظ في هذا الإطار أن الإناث أكثر إنقيادًا لتقاليد المجتمع وأعرافه، و هذا ما يفسر بطريقة شبه آلية إتفاق الطالبات مع الثقافة الشعبية لو نسبيا.

ولتوضيح الفكرة أكثر أدرجنا الجدول التالي والذي يخص أسر هؤلاء الطلبة و مدى استعمالهم لأمور تبعد العين.

الجدول رقم 2 : مدى تأثير جنس الطلبة على إستعمال أسرهم لأمور تبعد العين.

إستعمال أمور تبعد العين / الجنس	تستعمل	لا تستعمل	دون إجابة	المجموع
ذكر	149 %45,57	177 %54,13	1 %0,31	327 %100
أنثى	350 %51,62	326 %48,08	2 %0,29	678 %100
المجموع	499 %49,65	503 %50,05	3 %0,30	1005 %100

من خلال هذا الجدول نلاحظ التردد واضح في إجابات الطلبة المبحوثين عن مسألة استخدام أمور تذهب « العين ». فليس هناك فرقٌ ملموسٌ بين الطلبة الذين صرحوا بأنهم يستعملون في محيطهم الأسري، طقوسًا و أشياءًا تنجيهم من « العين »، و الذين لا يجدون داعيًا لذلك.

يتمثل المشكل في نظرنا في إختلاف رؤى و قناعات أفراد العينة. فمنهم من يؤمن أن "العين حق"، بالتالي يجب إتخاذ كل الإجراءات و اللوازم، لإبعاد آثارها و آذاها. و منهم من يؤمن بـــ «العين » و لكن لا يعتقد بضرورة استخدام ما يبعد آثارها و عواقبها.

و ما شد إنتباهنا في هذا السياق أن 48,08% من الطالبات صرحن بعدم إستخدام أسرهن لأمور تقيهن من ويلات « العين » وتداعياتها السلبية، في المقابل لدينا 54,13% من الطلبة الذكور

يصرحون بنفس الشيء. وكل هذا يعني أن الفتاة أكثر إهتمامًا بهذه الأمور ودراية بهذه القضايا وكأن المرأة أقرب من الرجل إلى عالم الخرافة واللامعقول.

فـــ 51,62% من الطالبات يؤكدن إستعمال عائلاتهن لتعويذات تحفظهن من شر « العين » وما ينجرّ عنها من مخلفات مادية ومعنوية تضر بالفرد والمجتمع.

و نوضح الأمور التي تستعملها أسر الطلبة من أجل إبعاد العين، في الجدول التالي :

الجدول رقم 3 : الأمور التي تستعملها أسر الطلبة لإبعاد العين.

استعمال ما يذهب العين	التكرار	%
قراءة القرآن و أذكار الصباح والمساء	460	74,31
الخامسة	46	7,43
الملح	34	5,49
البخور	15	2,42
المساك	4	0,65
العجلة المطاطية	4	0,65
الفضة و الأحجار الكريمة	3	0,48
الشب	2	0,32
أخرى	39	6,30
دون إجابة	12	1,94
المجموع	619	100

من خلال هذا الجدول، نلاحظ أن نسبة 74,31% من أسر الطلبة، تتخذ من قراءة القرآن وأذكار الصباح و المساء وسيلة لإبعاد « العين » و الحيطة منها، كما نجد أن « الخامسة » قد أخذت أكبر نسبة من الأمور غير المعقولة في إبعاد « العين »، و ذلك بنسبة 7,43%، يليها « الملح » بنسبة 5,49%، وكما هو معروف في المعتقد الشعبي، فإن تسبيع سبع مرات بالملح الشخص الذي يُعتقد بأنه مصاب بالعين من طرف الجدة أم الأم، يحمي من العين.

و بعد الملح، يأتي البخور كوسيلة تبعد العين، بنسبة 2,42%، مع العلم أن المقصود هنا بالبخور ليس عود الند أو بخور العطور، و لكن مجموعة عقاقير مسحوقة، تُلقى في الجمر فتحترق ومن بين هذه العقاقير: الجاوي، الملح، الشب... إلخ.

كما ذكر الطلبة المبحوثين أن أسرهم تمارس أمورًا، و تستخدم أشياء مغايرة لإبعاد العين بنسبة تتراوح ما بين 0,32% إلى 0,65%، و من هذه الأشياء نجد : المساك، العجلة المطاطية، الشب، الفضة والأحجار الكريمة وأشياء أخرى ذكرت مرة واحدة، كزيت الزيتون و الماء.

بالنسبة للعنصرين الأخيرين (زيت الزيتون و الماء)، فهما رمز للطهارة و هما مقدسين في جميع الأديان و الأساطير فأسطورة "كريت" مثلاً تبين مدى قداسة الزيتون، و هي أسطورة : على صلة عقائدية وثيقة بأساطير بعل « التي تتحدث عن دور الإغتسال و الزيوت المقدسة في تطهير الأرض من أسباب أحزانها، و من آثار تلك الأحزان، فبعد غياب "بعل" عن الأرض، بهبوطه إلى عالم الموتى، عانت الأرض من الجفاف، و القحط سبع سنين، فكان على القحط، ليعيد إليها "بعل" حيًا، وبعودته تعود إلى الأرض خصوبتها و خضرتها».[9]

و نلاحظ أن آثار هذه الأسطورة تتجلى في معتقداتنا الشعبية القائلة سبع سنوات خير، يتبعها سبع سنوات عوز و جفاف.

و عند تأملنا لطقوس الأعراس في المجتمعات العربية، نلاحظ أنها تضم بعض الأفكار والممارسات التي يُعتقد أنها تُبعد العين، مثل تناول طعام العرس في صحن كبير، و ذلك لإعتقاد الناس بأن : « اللقم ترد النقم »[10] وأن العين الصائبة هي الجائعة، و عندما تشبع يتضاءل تأثيرها لانصرافها إلى أمور أخرى.

كما نجد أيضا أن الملح في المعتقدات الشعبية : « يرد العين ويجلب البركة و المُلْحَّة ويرش الملح على العريس و العروس أثناء الزفة ويخلط مع مواد أخرى تحرق حول العروسين للتعود مع الأدعية وتوضع صرره في أكياس القمح و الدقيق لبركتها، و لهذا تلجأ النساء للملح ... لدفع الأذى عن العروس التي لا تشبع الأعين من النظر إليها و التأمل بجمالها ».[11]

أما بالنسبة للفضة و الأحجار الكريمة فإنّ معانيها كثيرة في الحضارات القديمة، فالذهب والفضة الأحجار الكريمة : « توفر لحاملها البركة و الرعاية و الحماية الإلهية، و هو بذلك نوع من الحرز، تحتشد فيه مجموعة من الرموز متمثلة في الرسوم، و الصور، و الألوان، والمواد، والتي ترمز إلى القوى الإلهية السماوية، و الأرضية، و الجوية المتحكمة بمجريات الحياة، و المسيطرة على قواها الخفية »[12]. و نظرًا للدور الحامي الذي تملكه المعادن، و الألوان والأحجار المشكلة في صور شموس و أقمار و نجوم وأدوات، و أشجار و طيور و أفاع و حيوانات، و أشكال هندسية كان لا بد أن يستفاد من قدراتها الخفية في حماية الجسم و إحاطته بها، بهدف :

- حماية القوى العقلية.

- الخصبية الغزيرة.
- توفير الرعاية الالهية المستمرة.

باعتبار أن معظم أفراد المجتمع الجزائري يؤمنون "بالعين"، و يميلون للإعتقاد بأن مصدر الشؤم والضرر الذي يصيبهم، سواء من الجانب المادي أو المعنوي، أو حتى الجسدي، مردّه قبل كل شيء إلى "العين"، سواء كانت "عين" الجيران، أو الأقارب أو الزملاء أو غيرهم، وقد توصلت دراسة "عيسى ويتس" (*Aissa Ouitis*)، إلى أن : « الأفراد، يقومون بعدة سلوكات، منها تجنب الظهور بمظاهر الغنى و الجمال و الأناقة، خاصة في مناسبات الأعراس، والأفراح المختلفة، حتى لا يصابوا "بالعين"»[13]. فنجد مثلاً أهل الوليمة يضعون قطعًا صغيرة من اللحم، أو يصنعون الطعام "الكسكسي"، من الدقيق الرديئ، حتى يشغلوا عيون الحساد و الناقمين، بهذه النقائص عوض الإهتمام بالعريس، أو العروس و أهل العرس.

من هنا نجد أنه، من الطبيعي أن لا تخرج فئة الطلبة عن هذا الإعتقاد السائد.

كذلك المرجعية الدينية لظاهرة "العين"، و التي أدت إلى إجماع الطلبة على هذا الأمر، حيث جاء في الحديث النبوي الشريف "العين حق".

كما يعبر في الواقع، عن اتفاق اجتماعي، انعكس بصورة شبه تامة على رؤى و تصورات أفراد العينة.

فالإيمان "بالعين"، في المعتقد الشعبي، هو في الأساس الإيمان بالحسد، و بقدرة الأفراد على الإيذاء، ولو عن بعد، فليست كل النفوس صافية و محبة للخير، فالعديد منها تُخفي الشر في داخلها، ولا تريد الخير للناس. وعلى الإنسان اتقاء شرورها بشتى الطرق، و من هذا الباب نجد العديد من الرقى

السحرية و العديد من الطقوس الموروثة التي تحاول التصدي لــ "العين" و"الحسد" كاستعمال الخامسة و الملح ... الخ.

فالاعتقاد "بالعين" متجذر في النفوس البشرية، و قديم قدم الإنسان، ويكاد يكون مرتبط بجميع الأديان السماوية، و حتى الديانات الأخرى، فلا نكاد نجد عقيدة بشرية تخلو من الإعتقاد بالحسد والتحذير من عواقبه.

2- *التشاؤم من القط الأسود*:

الجدول رقم 4 : مدى تأثير جنس الطلبة في الإعتقاد بأن القط الأسود فأل شؤم.

التشاؤم من القط الأسود / الجنس	يتشاءم	لا يتشاءم	دون إجابة	المجموع
ذكر	49 %14,98	275 %84,10	3 %0,92	327 %100
أنثى	158 %23,30	519 %76,55	1 %0,15	678 %100
المجموع	207 %20,60	794 %79,00	4 %0,40	1005 %100

يتضح من خلال هذا الجدول أن أغلبية الطلبة لا يتشاءمون من القط الأسود و هذا بنسبة 79%. فرغم أن هذا الإعتقاد سائد في المجتمع الجزائري بشكل مكثف، إلاّ أن هؤلاء الطلبة خرجوا عن المألوف والمعتاد، و يعبّر ذلك عن وعي معظم أفراد العينة بأنّ الإعتقاد بالشيء لا يأتي من المألوف والشائع، بل من المعقول و الواقعي.

كما نلمس من هنا أن الطلبة إستثمروا رأسمالهم المعرفي، فأبعدوا عن ساحة معتقداتهم شيئا لا يمت إلى الواقع بصلة، بحيث يعلل معظمهم هذا الموقف العقائدي بأن القط الأسود "قط عادي" و لتشاؤم منه "خرافة" والقبول بذلك "تطير".

كما يبين الجدول أن نسبة 84,10% من الذكور لا يتشاءمون من القط الأسود في مقابل نسبة 76,55% من الإناث. و هذا يعني أن الذكور أكثر واقعية و وعيًا من الإناث. بحيث نسجل نسبة 23,3% من الإناث اللواتي يتشاءمن من القط الأسود.

يمكن تفسير هذه المعطيات بما يلي :

أولاً : إرتباط الفتاة الجزائرية بالمعتقدات الشائعة في المخيال الشعبي، نظرًا لارتباطها الوثيق بأمها وجدّتها. فالفتيات ... « تتعلمن من النساء الكبيرات في السن (العجائز) : الخضوع المطلق للسلطة الرجالية (الأب، الأخ، القريب، الزوج)، و ممارسة الطقوس، وزيارة الأضرحة المحلية، و هذا ما يسمح بترسيخ التقاليد، ودوام صيرورتها من جيل لآخر، فتتعلم بهذا الحشمة والطاعة والمحافظة على الشرف»(14). فالمرأة في مجتمعنا خاصة، وفي كل المجتمعات، تعيد إنتاج المعتقدات الموروثة.

ثانياً : المرأة أكثر استعدادًا للإستهواء. فالمجتمع النسوي له عالمه الخاص، وكأن المجتمع الجزائري يحدد للمرأة مهمتها الأساسية في بعض الأدوار الخاصة بالمعتقدات الشعبية.

فالنساء يشكلن مجتمعا متميزًا : « إن لهن نوعًا من العبادة الخاصة المملوءة بالخرافات الغريبة عن الديانة الرسمية التي هي من إختصاص الرجال، و أن لهن السحر الخاص بهن، و الأغاني الخاصة بهن، ولهن أعمالهن أو فَنِّيَاتهن الخاصة بالأشغال العامة، ولهن لغة متميزة بمقاطعها الصوتية ومفرداتها وتراكيبها في العبارات و الجمل. وإن الفصل بين المجتمعين الذكوري و الأنثوي شبه تام».(15)

إن التشاؤم من القط الأسود، اعتقاد راسخ في المجتمعات الغربية و دخل إلى المجتمع الجزائري عن طريق الإحتكاك بالمجتمعات الأخرى كما أنه ليس نابعًا من الخلفية الإجتماعية الدينية ولا يمت بصلة للدين الإسلامي، إذ لم يذكر لا في القرآن ولا في السنة بل إنه يُعتبر تطيرًا فمن الطبيعي إذن، أن يُعتبر من الرواسب الخرافية التي لا يمكن أن نبني عليها فعلاً عقلانيا أو منطقيًا.

كما نلاحظ، أنه هناك نوع من التوافق في رد الفعل بين مختلف المستويات فالقط الأسود لا يعتبر مصدرًا للقلق أو التشاؤم عند معظم أفراد العينة.

نواصل تفسير هذه الظاهرة بإختلاف التخصصات التي يدرس فيها هؤلاء الطلبة من خلال الجدول التالي:

جدول رقم 5 : مدى تأثير القسم على تشاؤم الطلبة من القط الأسود.

التشاؤم من القط الأسود / القسم	يتشاءم	لا يتشاءم	دون إجابة	المجموع
علم الإجتماع	10 %11,90	74 %88,10	0 %0,00	84 %100
علم النفس	31 %18,02	140 %81,40	1 %0,58	172 %100
فلسفة	26 %33,33	52 %66,67	0 %0,00	78 %100
تاريخ	36 %28,80	87 %69,60	2 %1,60	125 %100
علم المكتبات والتوثيق	22 %29,33	53 %70,67	0 %0,00	75 %100
علوم الإعلام والإتصال	52 %20,23	204 %79,38	1 %0,39	257 %100
العلوم السياسية والعلاقات الدولية	30 %14,02	184 %85,98	0 %0,00	214 %100
المجموع	207 %20,60	794 %79,00	4 %0,40	1005 %100

يتبين لنا من خلال المعطيات العامة لهذا الجدول أن نسبة 79% من الطلبة لا يتشاءمون من القط الأسود و هذا يدل على أن الطلبة قد استثمروا رأسمالهم المعرفي فأبعدوا عن ساحة معتقداتهم شيئا لا يمت إلى الواقع بصلة.

كما نسجل أن طلبة الفلسفة هم الأكثر اعتقادًا بأن القط الأسود فأل شؤم، و ذلك بنسبة 33,33%، في مقابل نسبة 29,33% من طلبة علم المكتبات و التوثيق يتشاءمون من القط الأسود، ويأتي في المرتبة الثالثة طلبة قسم التاريخ بنسبة 28,8%، و يليهم طلبة علوم الإعلام والإتصال بنسبة 20,23%، و بعدهم نسبة 18,02% من طلبة علم النفس الذين يتشاءمون من القط الأسود، ثم طلبة العلوم السياسية والعلاقات الدولية بنسبة 14,01%،و في المرتبة الأخيرة يأتي طلبة علم الإجتماع بنسبة 11,90%. و هي تعتبر أخفض نسبة مقارنة مع باقي النسب وكأن طلبة علم الإجتماع هم الأكثر عقلانية من باقي طلبة الأقسام الأخرى.

و لا يفوتنا هنا الإشارة إلى أن هذه المعتقدات متجذرة في المخيال الشعبي، و هي من رواسب المجتمع التقليدي و لكن بعد انتشار التعليم، و تأثر أفراد المجتمع بما يحدث في العالم، بالإضافة إلى جملة التغيرات التي مست البنى الذهنية للشعب الجزائري، أدت إلى تقلص مثل هذه المعتقدات و بقائها في الأوساط غير المحظوظة.

و هنا لا يهمنا القط الأسود في حد ذاته، و إنما رمزيته في حد ذاتها. واستبدالها بسهولة برمزية مماثلة (كالتشاؤم من شخص ما أو من لون ما، إلخ). فالقط الأسود يعبر عن فكرة التشاؤم المتجذرة في المخيال الشعبي الجزائري.

والغريب في الأمر أنه من الممكن أن نلتقي بحالات خاصة يصعب تحليلها بسهولة، وهو أن تجد شخصًا لا يتشاءم من أشياء معينة و يعتبرها خرافة و فكر بالي ولكنه أمام أمور أخرى يفقد نهائيا هذا الجانب العقلاني ويلجأ إلى الفكر التقليدي والخرافي مرة أخرى و تجده يستعمل أمور تذهب العين و تقي من شر الحسد.

قد يرجع هذا الأمر إلى أصوله الاجتماعية و الأسرية، وحتى انتمائه الجغرافي؛ فلكل منطقة عاداتها و مخيالها الاجتماعي الذي يعكس صيرورتها التاريخية و خصوصيتها المكانية و الزمنية.

لكن ما يثير انتباهنا، هو نسبة 20,6% من هؤلاء الطلبة المبحوثين، خرجوا من القاعدة العامة ندرج الجدول التالي لتوضيح تعليلات هؤلاء الطلبة لتشاؤمهم من القط الأسود.

جدول رقم 6 : يوضح تبريرات الطلبة حول التشاؤم من القط الأسود.

التبريرات	التكرار	%
اتباعا للعادات و التقاليد	44	16,73
جر بتها	85	32,32
نسبتا للونه، لون الحزن	35	13,31

اشمئزاز	25	9,51
موجود في الدين	15	5,70
يعكس صورة الجن	19	7,22
يجلب الشر	9	3,42
يسكنه الشيطان	14	5,32
يعكس صورة الشيطان	2	0,76
أخرى	15	5,70
المجموع	263	100

يبرر الطلبة إعتقادهم بأن القط الأسود فأل شؤم بأنه "إتباعًا للعادات و التقاليد" بنسبة 16,73%، وبأنهم "جربوها" بنسبة 32,32%، و "نسبة إلى لونه و هو لون الحزن" بنسبة 13,31%. ما لاحظنا أن نسبة 20,6% من الطلبة المبحوثين، استقت هذه الاعتقادات من المحيط الشعبي، إذ لم يستثمروا رأسمالهم المعرفي بتاتا، فهم يتساوون في هذه الأمور مع أجدادهم. بحيث لم يحاول هؤلاء الطلبة البحث ما وراء هذا الإعتقاد بما أنهم جامعيون، فهم ليسوا عقلانيين بتاتاً، حيث أن نسبة 5,70% من هؤلاء الطلبة – و لو كانت ضئيلة يعللون بأن التشاؤم من القط الأسود موجود في الدين، و بأنه يعكس "صورة الجن" بنسبة 7,22%. و نتساءل عن أي دين يتكلم الطلبة.

و هنا نرى بأن بنية الاستعدادات الأولية (L'habitus Primaire) التي يتلقاها الفرد في الوسط والمحيط الأولي، تؤثر بشكل قوي و يغلب الإستعدادات الثانوية.

جدول رقم 7 : مدى تأثير السنة الدراسية على تشاؤم الطلبة من القط الأسود.

التشاؤم من القط الأسود / السنة الدراسية	يتشاءم	لا يتشاءم	دون إجابة	المجموع
الأولى	56 %23,43	182 %76,15	1 %0,42	239 %100
الثانية	75 %21,07	281 %78,71	1 %0,28	356 %100
الثالثة	39 %20,53	151 %79,47	0 %0,00	190 %100
الرابعة	37 %16,89	180 %82,19	2 %0,91	219 %100
المجموع	207 %20,60	794 %79,00	4 %0,40	1005 %100

يتبين من خلال هذا الجدول أن الإعتقاد بأن القط الأسود فأل شؤم هو عبارة عن اعتقاد شائع ومتجذر في المجتمع الجزائري، و في الإعتقادات السائدة بدليل أن هناك نسبة ولو كانت قليلة تقدر بـــ 20,6% من الطلبة المستجوبين يتشاءمون من القط الأسود، على الرغم من أن هؤلاء الأفراد هم طلبة يحملون رأسمال معرفي، يمكنهم من حل الرموز الخفية التي يحملها هذا النوع من المعتقدات.

إن إرتفاع نسبة التشاؤم عند طلبة السنة الأولى – والتي تقدر بـــ 23,43% – يعود ربما لأنهم لم يراكموا بعد رأسمال علمي، يمكنهم من أخذ مثل هذه المعتقدات بعقلانية. وتنخفض هذه النسبة تدريجيًا من مستوى دراسي إلى آخر، فنسبة طلبة السنة الثانية الذين يعتقدون بأن القط الأسود فأل شؤم بنسبة 21,07%، وقل هذه النسبة أكثر عند طلبة السنة الثالثة، بـــ 20,53% ؛ وفي الأخير نسجل نسبة 16,89% فقط من طلبة السنة الرابعة يعتقدون أن القط الأسود فأل شؤم.

و يمكننا تفسير هذه المعطيات بأنه كلما راكم الطالب رأسمال معرفي ثري، كلما مكنه ذلك الرأسمال من طرد المعتقدات السائدة في المخيال الشعبي من فكره.

إن الإلتحاق بالتعليم العالي يفرض على الطالب انتهاج مجموعة من الممارسات، التي تسمح له بالتكيف مع الوسط الجامعي، ويزداد تأقلم الطالب، و يزداد معه تأثير الجامعة في ممارساته ومعتقداته خاصة فيما يخص التشاؤم من القط الأسود، حيث يبدو التأثير الذي يمارسه المستوى الدراسي واضحا إذ تنخفض نسبة التشاؤم من القط الأسود من مستوى لآخر، وهذا بفعل الرأسمال المعرفي الذي يكتسبه الطلبة

تدريجيًا، بالانتقال في المستويات الدراسية، و بالتالي تطور درجة وعي الطلبة تجاه المعتقدات السائدة في المخيال الشعبي.

كما أن امتلاك رأسمال علمي عالي يسمح بتحقيق قطيعة نوعية مع مكتسبات الطالب للثقافة الموروثة، و بعبارة أخرى إن الطالب يغربل موروثه الثقافي، و يفصل بين ما هو عقلاني و ما هو خرافي.

كما أن الطالب في خضم هذا الزخم العلمي يجد نفسه مجبرًا على تبني الأفكار العقلانية، وربما كانت أجوبته مختلفة إذا ما اختلف المجال، فالطالب حتى يكتسب نوعا من المصداقية العلمية التي تفرضها عليه الجامعة، عليه أن يتماهى مع محيطه و يضفي عليه صفات خاصة بالمجال الجامعي والمعرفي.

3- *الإيمان بوجود الجن*:

بعدما رأينا تذبذب آراء الطلبة حول مسألة الإيمان بالعين والتشاؤم من الأشياء مثل "القط الأسود" سننتقل إلى مدى اعتقاد الطلبة بوجود الجن وما هي التعليلات التي يقدمونها وهل هذه الأخيرة مرتبطة بدعائم الدين الإسلامي أم هي امتداد للخلفيات الاجتماعية البالية والمتواجدة في الذاكرة الاجتماعية؟

جدول رقم 8: مدى تأثير جنس الطلبة في الإيمان بوجود الجن.

الإيمان بوجود الجن / الجنس	يؤمن	لا يؤمن	دون إجابة	المجموع
ذكر	311 %95,11	14 %4,28	2 %0,61	327 %100
أنثى	647 %95,43	28 %4,13	3 %0,44	678 %100
المجموع	958 %95,32	42 %4,18	5 %0,50	1005 %100

يتضح من خلال المعطيات المدونة في هذا الجدول أن أغلبية الطلبة يؤمنون بوجود الجن، وهذا بنسبة 95,32%، بحيث إتفقت أغلبية أفراد العينة على أن وجود الجن كمخلوق رباني أمر مسلم به. و يعلل معظمهم ذلك بأن الجن مذكور في القرآن الكريم.

ما أثار إنتباهنا، هو التقارب الموجود بين نسبة الإناث اللواتي تؤمنَّ بوجود الجن، و المقدرة بـــ 95,43%، و نسبة الذكور الذين يؤمنون بوجود الجن والمقدرة بـــ 95,11%.

نستنتج من ذلك أن جنس الطلبة لا يؤثر على إيمانهم بوجود الجن. وذلك لأن الكتاب والسنة أثبتا وجوده. لذلك إتفق كلا الجنسين على ذلك.

نفسر هذه المعطيات بالاعتبارين الآتيين :

أولاً : إن الجن بالإضافة إلى كونه مخلوق موجود بكثرة في المعتقد الشعبي، هو أيضا جزء من العقيدة الإنس و الجن إلاّ ليعبدوني"، كما هو مذكور في العديد من الأحاديث النبوية مما يجعله رغم عدم رؤيته فهو قريب من الإنسان و من العالم البشري؛ و قادر على أن يؤذيه، و أن يدخل فيه في أي وقت، و بالخصوص (في المعتقد الشعبي) في أماكن معينة و أزمنة معينة (ليلة السبعة وعشرون، فترة ما بين العصر و المغرب، الحيض عند النساء، والنفاس أيضا ... الخ)، و هذا الاعتقاد قد يكون مأخوذًا عن الإسلامية، لا يمكن تجاهله أو الإعتقاد بعدم وجوده فهو مذكور في القرآن مثل قوله تعالى في الآية : "و ما خلقت ديانات سابقة، أو معتقدات قديمة، لا تمت للإسلام بأي صلة.

ثانياً : إن هذا الإعتقاد الدّيني قد يؤدي في بعض الأحيان إلى إباحة بعض الممارسات، التي تؤدي بالفرد إلى الإنتقال من عالم المعقول إلى عالم اللامعقول.

و بهذا نستنتج أن الطلبة قد ورثوا هذه العقلانية من محيطهم الجامعي (رأسمال معرفي) أي أنهم إستغلوا رأسمالهم المعرفي بصفة عقلانية.

و لكن ما يطرح التساؤل هو لماذا نسبة 4,18% من الطلبة المبحوثين خرجوا عن المألوف ؟ لذلك رأينا من الضروري إدراج الجدول الموالي الذي يوضح تعليلات هؤلاء الطلبة لعدم إيمانهم بوجود الجن.

جدول رقم 9 : تبريرات المنكرين لوجود الجن.

التبريرات	التكرار	%
لا وجود له علميا	2	4,55
لم أراه	6	13,64
لست مقتنع	5	11,36
خرافات	3	6,82
لم أصادفه	8	18,18
أخرى	13	29,55
بدون إجابة	7	15,91
المجموع	44	100

لاحظنا بعد تفحصنا لتعليلات المستجوبين المنكرين لوجود الجن، أن نسبة 13,64% من هؤلاء الطلبة لا يؤمنون بهذا المخلوق لأنهم «لم يروه في الواقع»، و نسبة 11,36% من الطلبة أضافوا أنهم « غير مقتنعين » بوجوده. و هناك من قال بأنه « خرافات » بنسبة 6,82% أو « لم أصادفه » بنسبة 18,18%، وأخيرًا، نسبة 4,55% أجابوا بأنه « لا وجود له علميا »، و هي نسبة قليلة.

و في تراثنا الإسلامي فإن الجن حقيقة ثابتة، لا يمكن إنكارها أو الشك في وجودها، فعدم رؤيته بالعين، ليس دليلا مَانعًا عن وجوده، فكم من

الأشياء تحيط بالإنسان ولا يراها. فالهواء والإشعاعات والجاذبية الأرضية وغيرها، كلها تحيط بالإنسان، و لكنه لا يراها.

إن الحقيقة الموضوعية التي لا يجب أن نغفل عنها، هي أن المجتمع الجزائري يتناقل حكايات وقصص أسطورية و خرافية عن الجن، و لهذا السبب بالضبط، إنتقلت هذه المسألة من الإعتقاد الديني الخالص، إلى أوهام أسطورية لا معقولة يستقي منها المخيال الشعبي منطقه و اعتقاده وتفسيراته.

و إذا نظرنا إلى هذه المسألة نظرة سوسيولوجية، لاحظنا أن ثقافتنا الشعبية شكلت منها بعدًا أسطوريا تجاوز حدود المعقول و المسلم به، واتخذت تقاليدنا من الإعتقاد بوجود الجن مطية لتقديم تفسيرات شبه مقنعة، للعديد من الخرافات و الأوهام، و اتخذ المخيال الشعبي من هذا الإعتقاد جسرًا لتقديم قناعات لا تمت بصلة لفضاء المعقول.

و ما نريد أن نؤكد عليه بهذا الخصوص، هو أن لمثل هذه التداعيات غير المنطقية واللامعقولة وظائف اجتماعية لأنها تقدم بشكل واع أو غير واع، مقصود أو غير مقصود، تفسيرات بسيطة لأمور غامضة، و أكثر من ذلك تدخل الناس البسطاء عالما وهميا ينسيهم معاناتهم و متاعبهم اليومية، و لو ظرفيًا.

جدول رقم 10 : مدى تأثير القسم على إيمان الطلبة بوجود الجن.

الإيمان بوجود الجن / القسم	يؤمن	لا يؤمن	دون إجابة	المجموع
علم الإجتماع	80 %95,24	4 %4,76	0 %0,00	84 %100
علم النفس	170 %98,84	2 %1,16	0 %0,00	172 %100
فلسفة	72 %92,31	4 %5,13	2 %2,56	78 %100
تاريخ	115 %92,00	9 %7,20	1 %0,80	125 %100
علم المكتبات والتوثيق	69 %92,00	5 %6,67	1 %1,33	75 %100
علوم الإعلام والإتصال	248 %96,50	9 %3,50	0 %0,00	257 %100
العلوم السياسية والعلاقات الدولية	204 %95,33	9 %4,21	1 %0,47	214 %100
المجموع	958 %95,32	42 %4,18	5 %0,50	1005 %100

يتضح من خلال هذا الجدول أن أغلبية الطلبة يؤمنون بوجود الجن، بنسبة 95,32%، و هذا لأن الإسلام أكسب الجن بعدًا جديدًا، غير الذي كان في الجاهلية، و هذا البعد جعله جزءً من العقيدة الإسلامية، وقد أدى ذلك إلى "صبغ" المفهوم المتداول، في الإعتقاد الشعبي عن الجن بصبغة إسلامية. فقد وردت أخبار عن الجن في القرآن الكريم، من حيث أنها مخلوقات من النار، إذ يقول تعالى : «وخلق الجان من مارج من نار »[16]، و ينطبق عليهم الكفر والإيمان، فقد ورد في كتابه الحكيم : «إنّا سمعنا قرآنًا عجبًا، يهدي إلى الرشد فآمنا به و لن نشرك بربنا أحدًا »[17]، و من الجن الصالحون و الطالحون : « و أنا منا الصالحون، و منا دون ذلك، كنا طرائق قِدادا ».[18]

وقد سجلنا في هذا الجدول، بأن نسبة 98,84% من طلبة علم النفس يؤمنون بوجود الجن، مقابل نسبة 96,50% من طلبة علوم الإعلام والإتصال، و نسبة 95,33% من طلبة العلوم السياسية و العلاقات الدولية، ونسبة 95,24% من طلبة علم الإجتماع، و نسبة 92% من طلبة التاريخ، وكذا علم المكتبات والتوثيق، ونسبة 92,31% من طلبة الفلسفة يؤمنون بوجود الجن.

إن التفاوت في هذه النسب بالإنتقال من قسم إلى آخر غير معتبر، و هذا يمثل في الحقيقة إتفاق الأغلبية الساحقة من أفراد عينتنا، على أن وجود الجن كمخلوق رباني أمر مسلم به. إلاّ أن هذا لا ينفي أن الكثير من مفاهيم الجاهلية عن الجن لا زالت، لحد الآن، تغذي المخيلة الشعبية، و تحدد مسارها الإجتماعي، كاعتقاد الناس بأن الجن "يركب" الإنسان أو يدخل جسده على الرغم من عدم إجماع العلماء المسلمين على هذا الأمر. و كما جاء في دراسة لـــ : "عائشة لمسين"، فإن الحضرة تقام من أجل طرد الجني أو الجنية، التي استولت على الإنسان

– و هذه الحفلة موجودة، تقريبا في المغرب العربي كله، و في إفريقيا بصورة عامة – وقد تختلف الصور والحركات والقراءات المستخدمة، تبعا لأعراف كل بلد، و طبيعة الأذى الواقع، وطبيعة الجني ».[19]

لذلك فإن المخيال الشعبي في هذه المسألة، يخلط بين الإعتقاد الديني وبما توارثه من الأساطير عن الجن، و العفاريت، والتي لا تمت بصلة إلى العالم المعقول.

وقد لمسنا من خلال طرحنا لسؤال : هل الجن يسكن الإنسان ؟ أن الطلبة لا يفرقون بين مسألة المس و "السكن"، حيث أصبحت هذه الظاهرة حديث العام و الخاص، و هذا ربما لحدوثها حقيقةً، و من ثم شهدها هؤلاء واقعيا، أم ربما هذا يرجع إلى كثرة الحكايات التي تنسج عن هذه الظاهرة، وبهذا يعيد الطلبة إنتاج الإعتقاد السائد في الوعي الجمعي.

و بعد تصفحنا لبعض الكتب الدينية، المتعلقة بهذا الأمر، تأكد لدينا أن الدين الإسلامي يقر هذا الأمر، أي : أن الجن يسكن الإنسان، و لكن هناك خلاف خفي غير ظاهر يتمثل في وجود إختلاف بين الكلمتين السابقتين أي "السكن" و "المس"، فالعديد من الكتب تتحدث عن المس، مصداقا لقوله تعالى : "ويتخبطه الشيطان من المس".

جدول رقم 11 : مدى تأثير جنس الطلبة على تذكر حكايات عن الجن.

تذكر حكايات عن الجن / الجنس	يتذكر	لا يتذكر	دون إجابة	المجموع
ذكر	216 %66,06	100 %30,58	11 %3,36	327 %100
أنثى	405 %59,73	245 %36,14	28 %4,13	678 %100
المجموع	621 %61,79	345 %34,33	39 %3,88	1005 %100

يتبين من خلال هذا الجدول أن معظم الطلبة يتذكرون حكايا عن الجن، بنسبة 61,79%، وهذا مؤشر على غناء ثقافتنا الشعبية بمثل هذه الحكايات، والتي توارثها الأجيال عن الأباء و الأجداد. حيث توجد أساطير عديدة، وحكايات حول الجن، عند العرب أثناء الجاهلية، و غيرهم، و تأثروا بها إلاّ أن اعتقاد العرب القدامى بالجن لم يكن جزءً من عقيدتهم الدينية، بشكل محدد ومكتوب، بل كان أكثر اعتقادهم بالجن أنه على شكل شيطان يوحي على الشاعر شعره، حيث اعتقد العرب أن لكل شاعر شيطانًا، فيقول الشاعر أبو النجم العجلي :

إني و كل شاعر من البشر شيطانه أنثى و شيطاني ذكر.

و بهذا الإقرار الذي نلمسه من خلال البيت، يسمح بطريقة أو بأخرى للمخيال الشعبي أن ينسج قصصا وحكايات تتعلق بهذا المجال لكي يمرر

رموزه و يؤكد على قيمه و يقنع بالتالي أفراد المجتمع بجميع أشكال التصورات التي يمتلكها.

هذه الحكايات عن الذاكرة الشعبية، التي تختزن موروثا غنيا من الحكايات و القصص والأساطير عن الجن، و هذا ما أدى في اعتقادنا إلى اتفاق أفراد العينة حول هذه النقطة.

و يمكن أن نشير في هذا الخصوص إلى أن الحكايات عن الجن في المخيال الشعبي لها طابع أسطوري أكثر منه خرافي، و الفرق يكمن في كون الأسطوري يحمل جانبًا من الإيمان و الإعتقاد الراسخ، بينما الخرافي لا يتعدى كونه أحجية مسلية و يتوارثها الناس و يتناقلونها فيما بينهم، فالحكايات عن الجن لها خصوصية كبيرة في مجتمعنا، كونها تُحكى في الجلسات العائلية، على أنها وقعت حقيقة، وغالبًا ما يكون بطلها أحد الأقارب والمعارف فهي إذن معروفة المصدر، وحتى الزمن ولا تكاد تخلو معظم العائلات من هذه القصص و الحكايات.

نفسر هذا المعطى بأن :

أولاً : يرجع تذكر الطلبة لحكايات و قصص عن الجن إلى أن هذه الحكايات تدخل في إطار المخيال الشعبي والثقافة الأسطورية كما سبق وقلنا. بحيث توجد منذ القدم أساطير و حكايات عن الجن عند العرب في الجاهلية وغيرها، إلاّ أن الإعتقاد بالجني لم يكن جزء من عقيدتهم الدينية بشكل محدد ومكتوب.

و هنا يمكن ذكر أسطورة عن الجني رواها لنا أحد المبحوثين تتداول في محيطه : « ان هناك سلطان متزوج وعندما حملت وأنجبت زوجته كان هذا الولد من الجن، سرعان ما التحق بمملكته غضب السلطان وقرر أن

يتزوج مرة أخرى. لكن زوجته الثانية أنجبت جنًا أيضًا و التحق هو الآخر بعالمه، واستمر السلطان في الزواج و الإنجاب، حتى وصل إلى ستين زوجة، و كانت النتيجة نفسها دائمًا. غضب الملك، فقرر أن يجمع أهل القرية و يستشيرهم، في حل لإبقاء أبنائه معه. فتكلم شيخ القرية الحكيم و قال : يا أيها الملك يبدو أن الله لم يرد هذه المرة، أن يكون صاحب السلطة من بني الإنسان و من بطن بشر. لذلك تزوج السلطان بجنية أنجبت له أمراء كثيرين ».

ثانياً : أما بالنسبة للطلبة الذين لا يتذكرون حكايات و قصص عن الجن و التي تقدر نسبتهم بـــ 34,33%، فإنه يمكن ارجاع هذا المعطى إلى أن :

1. الطلبة المبحوثين يؤمنون بوجود الجن، و لكن لا يخوضون في التفاصيل.
2. ربما يرجع هذا الأمر إلى إمتداد الإعتقاد الشعبي، بأن الحديث عن الجن يعرض الفرد إلى المس.

وهذا ما يفسر إنخفاض نسبة التذكر مقارنة بنسبة الإيمان بوجود الجن.

ما يثير انتباهنا هنا، هو عدم وجود إختلاف كبير في الإجابة بين الذكور و الإناث، بحيث يتذكر الطلبة الحكايات عن الجن بنسبة 66,06%، في المقابل لدينا نسبة 59,73% من الإناث يتذكرن الحكايات. ومن هنا يتضح مدى تأثر الفتاة الجزائرية، – رغم التكوين المعرفي – بالإعتقادات الشعبية الموجودة في مجتمعنا. و هي في هذا المجال أقل عقلانية من الذكر.

إن عدم اكتساب المرأة لمعرفة دينية سليمة، هو الذي جعلها تخلط بين الدين و المعتقدات الشعبية، لذا نجد التدين عند النساء غالبًا أقرب إلى الممارسات الخرافية السحرية، منه إلى الدين الصحيح.

يمكن تفسير هذا الأمر بالنقطتين الآتيتين :

أولاً : اجتماعيا، إن الفتاة أكثر ميلا من الذكر للإعتقاد بالقصص الشعبية، والموروثات الثقافية القديمة، لكونها أكثر أفراد المجتمع تجاوبا مع مثل هذه التصورات، أكثرهم ميلا لتصديقها، والعمل بها، فهي منذ طفولتها تهيئ لذلك، اجتماعيا و ثقافيا، عن طريق الإحتكاك المتواصل بينها وبين الجدات والأمهات الحاملات لهذا النوع من المعتقدات.

ثانياً : يرجع هذا الأمر ربما إلى تنميط دور الذكر في المجتمع الجزائري، على الشجاعة حيث يكون الذكر، خاصة في الجماعات غير الرسمية، (جماعة الرفاق) أكثر حرية و جرأة في الحديث عن الجن. وسرد الحكايات و تبادلها فيما بينهم. *الاعتقاد بقدرة العراف*:

نظرا لما لاحظناه من خلال هذه الدراسة الميدانية من تذبذب آراء الطلبة إزاء مواقف وقناعات مختلفة والتي أعطتنا قراءات سوسيولوجية مهمة حول الموضوع المدروس أدرجنا هذا الجدول لكونه يحوي دلالات سوسيولوجية.

جدول رقم 12 : مدى تأثير القسم على إيمان الطلبة بقدرة العراف.

الإيمان بقدرة العراف / القسم	يؤمن	لا يؤمن	دون إجابة	المجموع
علم الإجتماع	11 %13,10	73 %86,90	0 %0,00	84 %100
علم النفس	14 %8,14	157 %91,28	1 %0,58	172 %100
فلسفة	10 %12,82	66 %84,62	2 %2,56	78 %100
تاريخ	17 %13,60	106 %84,80	2 %1,60	125 %100
علم المكتبات و التوثيق	7 %9,33	68 %90,67	0 %0,00	75 %100
علوم الإعلام و الإتصال	24 %9,34	233 %90,66	0 %0,00	257 %100
العلوم السياسية و العلاقات الدولية	21 %9,81	192 %89,72	1 %0,47	214 %100
المجموع	104 %10,35	895 %89,05	6 %0,60	1005 %100

من خلال هذا الجدول نلاحظ أن أغلبية الطلبة لا يؤمنون بقدرة العراف و ذلك بنسبة 89,05%. مع العلم بأن العراف في هذه الدراسة، يشمل المفهوم الإجرائي لكل من "الشوافة" و"القزانة" و "المشعوذ والعزَام"، "الكهان" و "المنجم" و"الحارز".

و ما لاحظناه من خلال طرح سؤال – هل تؤمن بقدرة العراف؟ – بأنه عند ذكر الأسماء السابقة، أن الطلبة لا يؤمنون بقدرتهم على الرغم من كون هؤلاء يستعملون السحر، و السحر عبارة عن حقيقة يقر بها الدين الإسلامي، وأن أهل السنة و منهم الأئمة الأربعة، ذهبوا إلى أن السحر حقيقة ثابتة، حيث يقول أحد علماء المذهب المالكي : « السحر له حقيقة، و قد يموت المسحور، أو يتغير طبعه، و عاداته، و يقول النووي : السحر حقيقة، و به قَطَعَ الجمهور، و عليه عامة العلماء، و يدل عليه الكتاب، و السنة الصحيحة المشهورة »[20]. و قد إستدل جمهور العلماء على هذا الأمر، بقوله تعالى : « سحروا أعين الناس »[21]، وما يثير الإنتباه، هو أن موقف الطلبة من العراف ليس له امتداد ديني، أو عقائدي، لأن الدين يثبت ذلك.

و يقودنا هذا إلى طرح السؤال الآتي، و الذي ينبع من فضولنا المعرفي: أين تكمن قدرة العراف في نظر هؤلاء الطلبة ؟

تجب الإشارة هنا، إلى أن هناك معطى خفي، لمسناه عند أغلبية الطلبة المستجوبين، عند طرح هذا السؤال، و هو أن الطلبة يفرقون بين الأسماء السابقة الذكر وقدرة "الطَالَبْ"، يُنظر لهذا الأخير نظرة إيجابية ومحببة من طرف المخيال الشعبي، و عند العوام، فهو لا يتساوى مع "العراف"، و"الشوافة" و "المشعوذ" و"العزام" على الرغم من أنه قد يقوم ببعض الأمور التي تبدو غير مطابقة للشرع، و التي تقام في الزوايا مثل "الحضرة".

و في هذا الصدد، نقول بأن "الطَالَبْ" كلمة تحمل معنيين، معنى لغوي يعني طالب الحاجة أو الشيء، أو طالب العلم و المال و طالب الجاه. و المعنى العُرفي و هو حافظ القرآن، حيث يسمى طَالِبًا عندما يكون في مرحلة (الطلب) أي التعلم.

كذلك الزوايا نوعين : « الأول : الزوايا التي أسست لعبادة الله تعالى، و تحفيظ القرآن، وتعليم الدين و نشر القيم و الفضائل الإسلامية ... والنوع الثاني : التي يُمارس فيها أنواع الشعوذة والدجل، و الخداع، و ما يقام فيها من حفلات و لقاءات ... إن شيوخ هذه الزوايا يستغلون ضعفاء العقول، فيتفننون في أساليب المكر و الإحتيال، فمن كتابة الحجب و التمائم إلى إدعاء الغيب، واستخدام الجن، و قد يلجأ إلى هذه الزوايا المضطرون الذين ينوء بهم المرض و لا يجدي فيهم دواء الطيب أو يدفعهم إليها تحسر على غائب فقدوه، ... إلخ فيجدون عند شيوخ هذه الزوايا كل ما يطلبون و ما يرغبون فيه من أدوية لمختلف الأمراض، و لكن بلا شفاء ».[22]

و يمكن تفسير هذا الإجماع، على عدم الإيمان بقدرة العراف، أن الطلبة قد أسقطوا نفس المعرفة حول الطَالَبْ (الدجال)، و العرّاف (الساحر).

كما لم نلمس فروقات كبيرة، بالإنتقال من قسم إلى آخر، حيث نجد نسبة 91,28% من طلبة علم النفس لا يؤمنون بقدرة العراف، في مقابل نسبة 90,67% من طلبة علم المكتبات والتوثيق، ونسبة 90,66% من طلبة علوم الإعلام و الإتصال، و نسبة 89,72% من طلبة العلوم السياسية والعلاقات الدولية، و نسبة 86,90% من طلبة علم الإجتماع، و نسبة 84,8% من طلبة التاريخ ونسبة 84,62% من طلبة الفلسفة لا يؤمنون بقدرة العراف.

و هذا الإجماع على أنه ليس للعراف قدرة، لأكبر دليل على أن الطلبة يخلطون بين "القدرة"، ونظرتهم السلبية إلى الذين يترددون على العراف.

و من هنا يمكن أن نطرح السؤال التالي :

هل للطلبة المبحوثين نفس الرأي فيما يخص قدرة "الطَالَبْ" ؟.

ما نستنتجه كذلك من خلال هذا الجدول، هو التقارب الجلي بين مواقف الطلبة، بالإنتقال من قسم إلى آخر، و هذا في نظرنا يمكن تفسيره بأن هذه المعارف منبعها المخيال الشعبي و الثقافة الشفوية، و من ثم فالفروع العلمية (الأكاديمية)، لا تتدخل لكي تغيّر قناعات و إيمان الطلبة بقدرة العراف أو بالإعتقادات الأخرى.

- *النتائج العامة:*

استطعنا استنادا إلى الحقائق المدونة في هذا المقال أن الطلبة الجامعيون أقرب إلى الثقافة الشعبية ومرجعهم في ذلك المعرفة الدينية التي يحتكمون عليها و المخيال الشعبي الذي يقتنون منه معتقداتهم وتمثلاتهم ورؤاهم و قناعاتهم و هذا في نظرنا راجع إلى تأثير القنوات التلفزيونية العربية التي تبث ثقافة دينية تتحدى بها كل الثقافات الغربية و المرجعيات الأجنبية.

لا يفوتنا في نفس السياق الإشارة إلى الوضعية المزرية التي وصلت إليها المرأة الجزائرية، فالفتاة الجامعية قدّمت لنا صورة واضحة عن مدى تعاملها مع الثقافة الشعبية ، فهي تبدو لنا محافظة وغير فاعلة و لا متفاعلة، فهي ظلت متشبثة بالماضي و الخرافة و اللامعقول.

الأمر هنا معقد فحين تطرقنا إلى موقف الطلبة من بعض المعتقدات الشعبية المرتبطة بالذاكرة التاريخية، ففي بعض الأحيان يفكرون بشكل

عقلاني و أحيانا يبتعدون كل البعد عن عالم المعقول ليدخلوا عالم الخرافة واللامعقول.

فما لمسناه بصفة عامة إرتباط الطلبة بالتراث القديم و الثقافة الشعبية و قد إستقبلنا الألفية الثالثة بفكر مرتبط أكثر بعالم اللامعقول و الشعوذة والخرافة و كأن الجامعة ليست مصدرا للعقلانية و منبعًا للعلم والبحث والإبداع.

الهوامش :

1- Alain Coulon, *Le métier d'étudiant : L'entrée dans la vie universitaire*, Paris : PUF, 1er éd., 1997 , p. 11.

2- Ibid, p. 1.

3- دوني كوش، *مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية*، تر : (قاسم المقداد)، دمشق : منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2002،ص 46.

4- Jean-Claude Combessie, *La Méthode en sociologie*, Paris : La Découverte, 2éme éd., 1999, p. 33.

5- François De Singly, L'enquête et ses méthodes ; Le questionnaire, Paris : Armand Colin, 2éme éd., 2005, p. 42.

6- سورة القلم، الآيتان : 51-52.

7- سورة الفلق، الآية : 5.

8- La Coste du-Jardin (C), *Littérature orale et l'histoire (fonction historiques d'un corps de littérature orale paysanne Algérienne*), Alger : OPU, 1982, p. 110.

9- محمود مفلح البكر، *العرس الشعبي (الترويدة) دراسة*، بيروت : دار بيسان للنشر و التوزيع و الإعلام، ط1، 1995 ، ص 38.

10- نفس المرجع، ص 38.

11- نفس المرجع، ص 205.

12- نفس المرجع، ص 210.

13- Ouitis (Aissa), *Possession, magie et prophétie en Algérie*, Paris : ARCANERES, 1998, p. 84.

14- Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris : PUF, 1958, p. 22.

15- Ibid, pp. 46-47.

16- سورة الرحمن، الآية 15.

17- سورة الجن، الآية (1-2).

18- سورة الجن، الآية 11.

19- Lemisine (Aicha), *Ardalie des voix : ces femmes arabes parlent*, Paris : Encre, 1983, p. 89.

20- الغزالي أبو حامد، *المنقذ من الظلال*، تونس : دار التونسية للنشر، 1984، ص ص 108-109.

21- سورة الأعراف، الآية 116.

22- نسيب (محمد)، *زوايا العلم و القرآن بالجزائر*، تقديم : محمد الصالح الصديق، الجزائر : دار الفكر، 1989، ص 14.

قائمة المراجع:

1- القرآن الكريم .

2- الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الظلال، تونس : دار التونسية للنشر، 1984.

3-كوش (دوني) ، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، تر : (قاسم المقداد)، دمشق : منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2002.

4-مفلح البكر(محمود) ، العرس الشعبي (الترويدة) ، بيروت : دار بيسان للنشر و التوزيع و الإعلام، ط1،1995.

5-نسيب (محمد)، زوايا العلم و القرآن بالجزائر، تقديم : محمد الصالح الصديق، الجزائر : دار الفكر، 1989.

6- Bourdieu (Pierre), Sociologie de l'Algérie, Paris : PUF, 1958

7-Combessie(Jean-Claude), La Méthode en sociologie, Paris : La Découverte, 2éme éd., 1999

8-Coulon (Alain), Le métier d'étudiant : L'entrée dans la vie universitaire, Paris : PUF, 1er éd., 1997

9-De Singly (François), L'enquête et ses méthodes ; Le questionnaire, Paris : Armand Colin, 2éme éd., 2005

10-La Coste du-Jardin (*C*), Littérature orale et l'histoire (fonction historiques d'un corps de littérature orale paysanne Algérienne), Alger : OPU, 1982

11-Lemisine (*Aicha*), Ardalie des voix : ces femmes arabes parlent, Paris : Encre, 1983

12-Ouitis (*Aissa*), Possession, magie et prophétie en Algérie, Paris : ARCANERES, 1998

الشيخوخة وخصائصها من منظور التحليل الشرعي السوسيولوجي

د. نبيلة وحدي
الأستاذ رضوان لواحدي
جامعة الجزائر 2

مقدمـــة:

مما لا شك فيه ولا جدل حوله أن أهم ما يميز حيـــاة الإنســـان هـــو مرورها بمراحل، لكل مرحلة خصائصها وتغيراتها وتأثيراتها، وكل مرحلـــة تتواصل مع مرحلة سابقة و تمهد لمرحلة لاحقة، لا يمكن بـــأي حـــال مـــن الأحوال فصلها عن بعضها وهذه هي الميزة الإنسانية المتكاملة بكل معانيهـــا. فالإنسان كائن بشري بكل محطات حياته دون استثناء أو تمييز بـــين مرحلـــة وأخرى لقوة اتصالها وترابطها وتداخلها. هذا ما يبين ويوضح أن النمو فـــي حياة الإنسان لا يحدث بطريقة عشوائية غير منظمة بل يتبـــع نســـقا معينـــا، ويخضع لنظام محكم وفقا لقوانين معينة وبمعدلات معروفة حتى يســـير هـــذا النمو نحو التناسق والتكامل.

وقبل التعمق في دراسة موضوع الشيخوخة ارتأينا إلى إعطـــاء نبـــذة وجيزة عن سابقاتها من المراحل الأخرى لتوضيح فكرة التـــرابط والـــتلاحم المميز لحياة الإنسان والذي مني به بحكم المشيئة الإلهية.

وعموما يمكننا تقسيم مراحل نمو الإنسان[1] -بالرغم من هذا التـــداخل والترابط القوي من جهة وبالرغم من التباين في تحديد بداية ونهاية كل مرحلة من جهة ثانية- إلى ما يلي:

- مرحلة ما قبل الميلاد: ومدتها تسعة شهور تقريبا وهي المدة التي يقضيها الجنين في بطن أمه؛
- سن المهد (الرضاعة) ويبدأ من الولادة وينتهي عند نهاية السنة الثانية من العمر؛
- الطفولة الأولى (الطفولة المبكرة): وتبدأ من سن الثانية حتى سن السادسة، وهي تقابل فترة الحضانة؛
- الطفولة المتأخرة: وتبدأ من سن السادسة، وتنتهي حتى سن الثانية عشر وهي تقابل مرحلة المدرسة الابتدائية، ويطلق عليها أيضا بمرحلة الطفولة الوسطى؛
- المراهقة المبكرة: وهي المرحلة الأولى من البلوغ، وتضم المرحلة من سن الثانية عشر إلى الخامسة عشر وهي تقابل مرحلة ما بعد المدرسة الابتدائية بمعنى مرحلة ما يعرف بالإعدادية؛
- المراهقة المتوسطة: وهي من سن الخامسة عشر إلى سن الثامنة عشر وهي تقابل مرحلة المدرسة الثانوية؛
- المراهقة المتأخرة وتضم المرحلة من الثامنة عشر إلى سن 22 سنة وهي تقابل مرحلة الجامعة؛
- مرحلة الرشد أو مرحلة الشباب: وهي مرحلة اكتمال النضج وتبدأ من سن 22 سنة إلى ثلاثين سنة؛
- مرحلة الرجولة أو الأمومة: تبدأ من سن 30 سنة إلى 60 سنة،كما يطلق عليها أيضا بمرحلة العمر المتوسط أو مرحلة وسط العمر؛
- مرحلة الشيخوخة: ما فوق الستين وتتميز بالانحلال والنسيان والضعف العام، ويطلق عليها أيضا بمرحلة السنوات الأخيرة من رحلة العمر.

إن الشيخوخة ظاهرة طبيعية تعبر عن التغيرات التي تحدث في التكوين الجسمي والعقلي والانفعالي والاجتماعي، وما ينجر على ذلك من خلل في الأداء الوظيفي للإنسان.

ولما كانت هذه المرحلة العمرية تختلف عن غيرها من المراحل وتتميز بعديد الميزات، لقيت اهتمام الأطباء والأخصائيين الاجتماعيين والنفسيين الأمر الذي جعلهم يفردونها بمؤلفـــات وأبحاث مستقلة، وقد كانت الشريعة حاضرة بقوة باعتبار صلاحيتها لكل مكان وزمان مقننة ومبرزة لمكانة هاته الفئة وما تتميز به من خصائص جسمية ونفسية ...

1/ بدايات الاهتمام بدراسة موضوع الشيخوخة:

فالاهتمام بدراسة الشيخوخة يمكن تقسيمه إلى مراحل هي كالتالي[2]:

في العصور القديمة كان من بين المعتقدات الشائعة هي استحالة أن يعيش الإنسان إلى سن الخمسين وكان التعبير عن طول العمر يحدث في الأساطير فقط. وظهر بعدها الاهتمام بتجديد الشباب حيث ظل هذا الموضوع باقيا حتى العصور الحديثة وتم استغلاله استغلالا قويا من طرف المشعوذين خاصة وبائعي العقاقير إلى حين وجود الأمل في القيام بالبحوث البيولوجية.

وقد ظهرت أولى البوادر للاهتمام بالشيخوخة في القرن التاسع عشر حيث بدأ الاهتمام بدراسة فئة كبار السن في الحرب العالمية الأولى ومنذ ذلك الوقت بدأ النمو في دراسة الشيخوخة.

أطلق على هذه الفترة **مرحلة علم الشيخوخة المبكر** وخلالها تمت صياغة علمية لمشكلة الشيخوخة ونذكر على سبيل المثال –لا الحصر- ما أوضحه فرنسيس بيكون Francis Bacon أن الممارسات الصحية السيئة تتسبب في الإسراع بعملية الشيخوخة.

وبعدها بدأ البحث المنهجي في الشيخوخة وهي الحقبة التاريخية المحددة بالفترة من أواخر القرن التاسع عشر إلى بداية الحرب العالمية الثانية ومن الأعمال الشهيرة في هذه الفترة تلك المرتبطة ببيان أثر التغذية وطول العمر والمؤثرات الوراثية على عملية الشيخوخة قامت بها مجموعة من علماء الأحياء أمثال مينوت Minot و ميتشنيكوف Mitchnikoff و تشايلد Tchild وبيرل Pearl . وقد أطلق على هذه المرحلة **مرحلة الشيخوخة والبحث العلمي.**

واستنادا إلى هذا "أصبح علم الشيخوخة من الميادين المتزايدة الأهمية في علم الاجتماع. وأصبحت دراسة الشيخوخة وأحوال المتقدمين في السن لا تقتصر فقط على الجوانب الجسدية في السنين المتأخرة من حياة المرء، بل تتجاوزها إلى استقصاء العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في هذه العملية"[3].

حيث أخذت الدوريات العلمية في نشر تقارير وأبحاث عن التقدم في السن ولقد صدرت جريدة الشيخوخة في عام 1945 JOURNAL OF GERONTOLOGY بوساطة من جمعية الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية حيث كانت تنشر مقالات وأبحاث ذات صلة بالعلوم البيولوجية والطب العلاجي وعلم النفس وعلم الاجتماع والخدمة الاجتماعية، وكانت أيضا تنشر تقارير عن منظمات الشيوخ في المجتمعات الأخرى.وقد أطلق على هذه الفترة التاريخية **مرحلة التوسع أو الامتداد.**

أما في أروبا فإن أول دورية عن الشيوخ صدرت في عام 1957 وأنشئت جمعية دولية للشيوخ وعقدت مؤتمرات دولية في نفس الصدد حيث التقى فيها الكثير من العلماء من مختلف بلدان العالم لإلقاء الأبحاث ومناقشة المشكلات المرتبطة بالشيخوخة. على ضوء هذا أصبح هناك اعتراف متزايد

بعلم الشيخوخة كنوع متميز من البحث وأصبحت بالتالي تظهر بحوثه مستقلة في الدوريات العلمية وملخصات الرسائل الجامعية[4]. وبالموازاة مع هذا بدأت جماعات من النشطاء بمحاربة النزعات المناوئة للشيخوخة بمكافحة التفرقة ضد فئات من الناس على أساس العمر وبالدعوة إلى تنمية مواقف أكثر إيجابية وأكثر تجاوبا إزاء المتقدمين في السن[5].

وقد تزايد الاهتمام في الوقت الحاضر برعاية المسنين، ولعل من بين تلك الخطوات قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1978، بالدعوة إلى اجتماعٍ دوليٍّ لصياغة خطة عمل دولية في مجال المسنين، وقد تم انعقاده سنة 1982 بفينا، وصدر عنه وثيقة عالمية تحدد المجالات الأساسية لرعاية المسنين تحقيقًا لحياة أفضل لهم.

2/ الشيخوخة، مفهومها وبعض الآراء الخاطئة حولها:

2-1- مفهوم الشيخوخة:

يُطلق المسن في اللغة على كبير السن، أما الشَّيْخُ فَوْقَ الْكَهْلِ [6] وشَيَّخْته: دعوته شَيْخاً للتبجيل [7]، وإذا بحثت في اللغة العربية ستجد كلمات كثيرة تحمل هذا المعنى، منها -على سبيل المثال لا الحصر- مايلي:

1. الكبير وهو الطاعن في السن.
2. الشيخ وهو الذي استبانت فيه السن، ويقال إنه من بلغ الخمسين حتى آخر العمر أو إلى الثمانين.
3. المخلد وهو الذي أسنّ ولم يشب.
4. المسنّ وهو الذي ارتفع عن المخلد.
5. النهشل وهو المسن, وفيه بقية ولم يذهب بعد كل شبابه.

6. الخنشل وهو المسن القوي.

7. الهرم وهو الشيخ الفاني "والأنثى هرمة".[8]

غير أنه عند المقارنة بين تسمية الشيخ في اللغة العربية وغيرها نجد أن التسمية باللغة العربية أفضل بالنسبة للمسمى سواء من حيث مطابقتها للواقع أو من حيث تأثيرها النفسي؛ لأن المراد بالشيخ:" الأستاذ والعالِمُ الكبير وكبير القوم ورئيس الصناعة، وهو الكبير في أعين القوم علمًا أو فضيلةً أو مقامًا ونحو ذلك، وحين يُنَادَى المرء في العربية بأنه شيخ, فإن ذلك يحمل كل معاني التبجيل والاحترام والتقدير". [9]

أما في العلوم الاجتماعية فنجد للشيخوخة مصطلحات أخرى تقابلها مثل:

الرشد المتأخر *late adulthood* **أو الإعمار** *aging* **أو التقدُّم في السن** *elderly* **أو الشيخوخة** *senescence* **أو ما بعد النضج** *post-maturity*.[10]

وعرف بيرن ورينر *Birren & Renner* الشيخوخة بأنها "تشير إلى التغيرات المنتظمة التي تحدث في الكائنات العضوية الناضجة وراثيا والتي تعيش في ظل الظروف البيئية الممثلة وذلك مع تقدمهم في العمر الزمني".[11]

نجد هذا التعريف للشيخوخة يركز على هذه المرحلة انطلاقا من مبدأ أنها تمثل مرحلة نمو مثل غيرها من المراحل الأخرى التي تعايشها الكائنات مرحلة بمرحلة هذا من جهة، كما يبين لنا أن لكل من الوراثة والبيئة دخل في تحديد سرعة الشيخوخة أو بطأها بمعنى أنها يشكلان معا دورا بارزا في تحديد نمط الشيخوخة.

كما عرفت الشيخوخة في مقام آخر بأن كل من بلغ سن الستين يوضع في مكانة الشيخ أو أنه في مرحلة الشيخوخة. وهي تعد مرحلة بالغة الأهمية نظرا لما يظهر فيها من أزمة الإغتراب والنرجسية والتمسك بالآراء الشخصية دون اعتبار لتغير الزمن، وصعوبة التوافق مع تغيرات الحياة، وكذا تدهور في وظائف جسمية وفسيولوجية ونفسية متعددة[12].

هذا التعريف يركز على مدى أهمية هذه المرحلة من النمو على اعتبار أنها فترة أزمات -كما يطلق عليها- وذلك بحكم التقدم في السن والتي تمس الإنسان من جميع النواحي جسميا وفيزيولوجيا ونفسيا واجتماعيا... هذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى خصوصية هذه المرحلة من الحياة لأنها مرحلة يعززها الميل إلى الانطواء والاغتراب والأنانية وكذا زيادة التدهور في كثير من القدرات النفسية والجسمية إلى غير ذلك من مختلف الأزمات التي تظهر في حياة الإنسان من جراء التقدم في السن.

وحدد اليكس كمفرت *Alex Comfort* الشيخوخة بأنها "ليست إلا عملية إفساد وتلف تدريجي، وأن مايقاس فيها –عندما نريد قياسها- إنما يظهر على هيئة نقص في الحيوية أو زيادة في العطب"[13].

جاء هذا التعريف ليتقارب في المعنى مع التعريف السابق حيث يبين لنا أن مرحلة الشيخوخة هي مرحلة التدرج في الضعف سواء بصفة جزئية أو كلية، هذا الضعف يطبعه النقص في الحيوية والنشاط وبداية الخمول مع قلة القدرة على التكيف مع سرعة التغير الحاصل وذلك على جميع المستويات دون استثناء.

من خلال كل هذه التعريفات المقدمة آنفا يتضح لنا جليا مدى خصوصية مرحلة الشيخوخة، مثلها مثل مرحلة الطفولة فقط نقطة الاختلاف بينهما هو في الاتجاه؛ حيث الطفل يتجه نحو الحياة والقوة والنمو والارتقاء

والعلو والارتفاع هذا كله يعني الاتجاه الصاعد بينما يتجه الشيخ أو المسن نحو الضعف والانحدار والخلل والتدهور وبالتالي النهاية بمعنى نهاية الحياة وهذا هو الاتجاه النازل. وعلى ضوء هذا ضروري جدا التعامل مع هذه المرحلة بخصوصية مثل خصوصيتها المفروضة عليها وذلك يتأتى بالعناية بالمسنين ورعايتهم أحسن رعاية، على اعتبار أن هذه المرحلة ليست لصيقة بمجموعة معينة من الناس وإنما كلنا معنيون بها فشباب اليوم هم شيوخ الغد.

2-2- بعض الآراء الخاطئة حول الشيخوخة:

هناك العديد من الخرافات والأفكـــار الخاطئة أو حتى الأقوال التي تتردد بطريقة آلية حول مرحلة الشيخوخة نذكر منها[14]:

- عندما يصبح الأفراد مسنين يصبحون أكثر تشابها.
- لو عاش الأفراد عمرا مديدا يصابون بمرض الخرف.
- الشيخوخة هي زمن الهدوء والصفاء عامة.
- يعاني المسنون من انعدام القدرة الجنسية.
- إن غالبية المسنين يفتقدون الابتكار وبالتالي فهم غير منتجين.
- عندما يتقدم الأفراد في السن يصبحون غريبي الأطوار ومخبولين.
- يتقدم الأفراد في السن فيصبحون أكثر تدينا.

إن الأراء سابقة الذكر تمثل معتقدات خاطئة، ومدركات غير علمية، وإسقاطات غير مؤسسة يشيع استخدامها ويقبلها الغالبية العظمى من الأفراد دون مناقشة أو جدال، بما في ذلك المسنين أنفسهم، وعندما يراودنا الأمل في زيادة وعينا وفهمنا للتقدم في السن والشيخوخة، فإن خطوة هامة ومبدئية لتحقيق هذا الأمل تتمثل في تبديد المفاهيم الشخصية المسبقة أو المعتقدات الخاطئة بخصوص عملية التقدم في السن أو الشيخوخة.

وبعد التطرق إلى تعريف الشيخوخة والانتهاء من عرض بعض الآراء الخاطئة اللصيقة بموضوعها، وللإلمام أكثر بالموضوع، لأهميته من جهة ولخصوصيته من جهة أخرى؛ ونظرا كذلك لكون الشيخوخة ظاهرة مشتركة بين الناس مني بها الإنسان بحكم القانون الإلهي الذي يسير هذا الكون برمته ارتأينا إلى ضرورة الوقوف على الخصائص الفعلية المميزة لمرحلة الشيخوخة.

3/ خصائص الشيخوخة:

بداية ضروري أن نشير إلى أن الفرد لا ينتقل مباشرة إلى الشيخوخة ببلوغه سن الستين أو الخامسة والستين فهي كما قلنا آنفا عملية تدريجية تحدث فيها التغيرات ببطء, ولعل أهم ما يتسم به هذا الطور بصفة عامة بدء تحول النمو الإنساني في الاتجاه المعاكس، الأمر الذي يطبعها بخصائص عديدة تميزها جراء مختلف التغيرات التي من شأنها أن تطرأ على الشخص في هذه الفترة من العمر يمكن ذكرها -تفصيلا- على النحو التالي:

- **الخصائص البيولوجية:**

وهذا النوع من الخصائص يمكن تقسيمه -في حد ذاته- إلى نوعين من الخصائص تبعا للتغيرات التي تحدث في هذه المرحلة وهما على التوالي:

- **الخصائص الخارجية:** ويمكن حصر هذا النوع من الخصائص في التغيرات المرتبطة به والتي نذكر منها[15]:

- الشكل العام الخارجي: فالشيخ غالبا ما يكون نحيف الجسم أو يقل وزنه بعد تجاوزه سن الستين، إلا أن هذا لا ينفي وجود بعض الشيوخ البدناء وهؤلاء لا بد وأنهم كانوا في شبابهم أيضا كذلك، أي أنهم لم يزيدوا في الوزن بعد بلوغهم سن الستين. كما يحدث انحناء

القامة على نحوٍ يبدو لنا كما أن هناك نقصًا في الطول، وهذه الخاصية التي تظهر في صورة تقوّس الظهر، وسقوط الرأس إلى الأمام، وانثناء الأطراف الدنيا، والأرداف حيث يتميز المسنون بقامات قصيرة وأطراف طويلة نسبيا وتحدب في العمود الفقري جراء الالتواء عند الركبتين وعظام الحوض وتغيرات في الوسائد الغضروفية ومع زيادة نحافة العظام ورقتها يصل الأمر إلى نقصٍ حقيقيٍّ في الطول، وليس مجرد نقص ظاهريٍّ نتيجة لانحناء القامة.

- تكوين الجسم: يصحب الشيخوخة ارتفاع نسبي في نسبة الدهون في الجسم وليس في كميتها بسبب ضمور العضلات والأعضاء الداخلية في الجسم.
- الشعر: يتحول الشعر في هذه المرحلة إلى اللون الرمادي "استعدادا للشيب" أو الأبيض "الشيب الفعلي"، وكما يقل عدد بصيلات الشعر ويتساقط بشدة، مع زيادة شعر الأنف والأذنين.
- الجلد: يصبح هذا الأخير متعضنا، جاف وداكن اللون في بعض الأماكن من الجسم كما يصيب يفقد ليونته وطبقة الدهن التي تبطنه وينخفض بالتالي سمكه. وقد يزداد ذلك وضوحًا، بل قد يصاب الجلد بالسرطان، مع التعرّض الشديد للشمس، ويكون هذا الخطر أشد على البشرة البيضاء.
- اليدان والقدمان: تتلون اليدان والقدمان باللون الأزرق فضلا عن أن الرعشة من العلامات الثابتة على مستوى اليد بالإضافة إلى ما يصيب القدمان من تورم بسبب اختزان السوائل بهما.
- الحركة: تكون حركة الشيوخ غالبا محدودة ومقيدة وصعبة، وبخاصة المشي الذي كثيرا ما يضمحل مع تقدم السن.

• التغيرات الوجهية: يصاب الوجه بالتجعد خاصة على مستوى الجبهة وحول العينين بسبب الاستخدام المستمر للعضلات في التعبير بشكل يؤدي إلى زيادة التجاعيد، وتراخي البشرة.

- **الخصائص المرتبطة بنشاط الجسم ووظيفته**[16]: تحدث في مرحلة الشيخوخة تغيرات عديدة تدخل ضمن هذا المجال حيث أهمها تلك المرتبطة بحجم الهواء الذي تستوعبه الرئتان وأداء الكليتين لوظائفهما. كما تحدث تغيرات في حرارة الجسم فيصبح جسم الشيخ غير قادر على التعامل مع درجات الحرارة المتغيرة وبالتالي فإنها تؤثر على درجة حرارته بعكس الشباب، وهذا لأسباب عدة نذكر منها على وجه الخصوص ضمور العضلات وضعف الدورة الدموية. فيتأثر بالتالي نظام التحكم في حرارة الجسم حيث يصبح المسنون لا يتحملون درجات الحرارة المتطرفة، وتزيد لديهم الحساسية للبرد أكثر منها للحر،كما يقل مقدار النوم وكيفه، ويحل نظام الفترات القصيرة من الراحة والنوم محل الفترات الأطول في المراحل السابقة، كما يعاني المسنون من الأرق.

كما تطرأ على وظائف الجسم الإنساني[17] تغيرات جوهرية مع الدخول في مرحلة الشيخوخة, ومنذ مئات السنين اعتقد العلماء أن شيخوخة **القلب والأوعية الدموية** هي أساس شيخوخة الجسم، وفي القرن الخامس عشر توصل "ليوناردو دافنشي" من خلال التشريح إلى أن سبب الشيخوخة هو بطء انقباض الأوعية الدموية؛ بحيث لا تساعد على تغذية الجسم، وهذه حقيقة تأكدت بعد ذلك حيث يؤدي بطء انقباض القلب إلى زيادة زمن الدورة الدموية, وركز بعض الباحثين من بعده على أهمية الشريان الأورطي. وتضيف البحوث الحديثة عاملا هامًّا آخر، وهو تركيز الدهون "وخاصة الكلسترول" وتراكمها حول القلب والشريان الأورطي، بالإضافة إلى أن خلل

الأوعية الدموية يؤدي إلى ارتفاع ضغط الدم. وكثيرًا من هذه التغيرات قد يحدث في مراحل سابقة على الشيخوخة، إلا أنها تكون أكثر وضوحًا في هذه المرحلة.

وهناك تغير آخر في **الجهاز التنفسي**؛ حيث تصبح السعة الحيوية للرئتين أقل بكثير مما كان عليه الحال من قبل. ويفسر ذلك ما يشعر به المسنون من اضطرابات التنفس بعد تدريب بدني قصير مثله في ذلك مثل صعود السلم.

ويؤدي تدهور الكولاجين الخاص بالشعيرات الدموية إلى النقص في كفاءة الكليتين وفي مرونة الرئتين، ويؤدي ذلك بدوره إلى بعض الاضطرابات فيهما، وخاصةً حالات التضخم، ويزيد الكولاجين في القلب على نحوٍ يؤدي إلى تصلب القلب والشرايين، الذي يُعَدُّ أكثر أمراض الشيخوخة شيوعًا.

ومن أكثر التغيرات حدوثًا ما يطرأ على **الجهاز الهضمي**؛ فصعوبات الأكل تنشأ جزئيًّا من فقدان الأسنان، وهذا له علاقة وطيدة بالتغيرات التي تطرأ على العظام؛ فعلى الرغم من أنه مع التقدم في السن تصبح الأسنان أكثر مقاومة للتسوس، إلا أن المسنين يفقدون أسنانهم نتيجة النقص التدريجي في عدد خلاياها الذي يصل إلى حوالي النصف عند بلوغ السبعين، ومع أن عدد الألياف في الأسنان يزداد، فإن عدد الأوعية الدموية فيها يتناقص، أضف إلى ذلك شيوع التهابات اللثة والتي تؤثر على الأنسجة المحيطة بالأسنان على نحوٍ يسمح باختراق البكتريا لها وإضعافها ثم سقوطها، وتوجد صلة بين هذا المرض ومرحلة قابلية العظام للكسر الذي أشرنا إليه، حتى أن الأطباء الذين يشخصون وجود أحدهما يكتشفون عادةً وجود الآخر.

وحتى أولئك الذين لم يفقدوا أسنانهم فإنهم يعانون من صعوبات المضغ، فإذا أضفنا إلى ذلك التدهور في حاستي الشم والذوق مع التقدم في السن، يؤدي ذلك إلى عدم الإحساس بطعم الأكل ولو كان لذيذا. إلا أن الأخطر من هذا كله ما يشعر به المسنون من مشكلات تتصل بالهضم، وهذا بسبب التغيرات التي تحدث في أعضاء الجهاز الهضمي، وبخاصة المعدة والأمعاء، ونقص إفراز العصارات التي تساعد على الهضم. كما نجد المسنون يأكلون كميات أقل من الطعام بالمقارنة بالمراحل السابقة، إلا أنهم يأكلون هذه الكميات القليلة على فتراتٍ أكثر, ولا يستطيع المسنون الاستمرار في الجوع لفترة طويلة؛ لأن كمية السكر في الدم تقل عن الحَدِّ المعقول بسرعة كبيرة.

ومن التغيرات الأخرى التي تحدث مع الشيخوخة ضمور **الغدد الصماء** ونقص إفرازاتها، كما أن كمية الهرمونات التي تفرزها هذه الغدد لا تصل بكفاءة إلى الأعضاء، ويؤدي ذلك بدوره إلى خلل في وظائفها،ومن ذلك نقص إفراز الجلوكوز، ويفقد الجسم قدرته على الحفاظ على توازن ملائم من مقدار السوائل فيه، كما أن **جهاز المناعة** في الجسم يفقد جزئيًّا كفاءته بسبب سوء عمل الأجهزة العادية للتغذية الراجعة، بل إن جهاز المناعة قد يتحول -كما أوضحنا في الفصل السابق- ليعمل ضد الجسم نفسه من خلال استجابات المناعة المستقلة. والمحصلة النهائية للتغيرات في جهاز الغدد الصماء ونظام المناعة، أن المسنين يظهرون نقصًا متزايدًا في القدرة على المواءمة مع الضغوط التي يتعرضون لها من داخل الجسم أو خارجه مثل التغير في درجة الحرارة والضغوط النفسية الاجتماعية إلى غير ذلك من العوامل الأخرى.

ويرتبط بجهاز الغدد الصماء نشاط **الجهاز التناسلي**، ولهذا فإن التغير في نمط إفراز الهورمونات الجنسية يرتبط أيضًا بالتغيرات الفسيولوجية المصاحبة للتقدم في السن، وبالطبع فإن من المتوقع زيادة النقص في الإفراز الهرموني مع الشيخوخة, إلا أن البحوث الحديثة تؤكد أن النقص في إفراز التستوسترين في الذكور إنما يرجع إلى ما يُسَمَّى الشيخوخة الثانوية، وقد يصل الرجل إلى منتصف السبعينات ولا يطرأ نقص كبير في مستوى إفراز هذا الهرمون لديه، أما إنتاج الحيوانات المنوية فقد يستمر مدى الحياة عند البعض، إلا أنه مع شيخوخة الخصيتين ينقص ما تنتجه منها حتى يصل إلى حوالي 50% في حوالي السبعينات، ثم يحدث بعد ذلك نقصان شديد آخر في حوالي الثمانينات من العمر، وبالطبع فإن إفراز الحيوانات المنوية قد يتوقف تمامًا عند البعض، إلا أن البعض الآخر قد يظل قادرًا على الإنجاب حتى التسعينات من العمر.

وقد اهتمَّ العلماء منذ بضع سنوات بدراسة أثر التقدم في السن على **الجهاز العصبي**، وكان أشهر من درس هذ الموضوع "Birren, 1974"، وكانت أهم نتائجه أن المسنين هم في العادة أبطأ في الاستجابة للمثيرات إذا قورنوا بمن هم أصغر منهم سنًّا، ويعكس ذلك تغيرًا جوهريًّا في سرعة تجهيز الجهاز العصبي المركزي للمعلومات؛ فبينما يظهر الإنسان في مراحل ما قبل الشيخوخة السرعة أو البطء في الاستجابة اعتمادًا على مطالب الموقف، فإن المسنين يحتاجون إلى وقتٍ أطول لمجرد تجهيز المعلومات في الجهاز العصبي، وحين يكون المطلوب اتخاذ قرارات أو إصدار حركاتٍ سريعةٍ يبدو المسن غير قادرٍ على إصدار الاستجابة الملائمة. ويشبه بيرن ما يحدث بأنه نوع من "خفض التيار" العصبي أشبه بما يحدث للتيار الكهربائي.

ويبدو أ بطء نشاط الجهاز العصبي المركزي له أهميته في مجالات عديدة على أساس أن بطء الاستجابة قد يؤثر حتى في الشخصية والتوافق، كتناقص درجة ثقة المسن في نفسه، وخاصةً فيما يتصل بقدرته على إدارة شؤونه الخاصة في بيئة عصرية سريعة الإيقاع والتأثير، وقد يؤدي هذا البطء إلى ظهور التصلُّب والجمود في السلوك، وخفض الميل نحو المخاطرة، وكل ذلك من خصائص السلوك التي تطبع هذه المرحلة من عمر الإنسان.

وعلى الرغم من أن البطء في نشاط الجهاز العصبي المركزي يؤثر عادةً في كثيرٍ من جوانب السلوك، إلّا أن هذه الحقيقة لا ترتبط بالصورة النمطية الشائعة للمسن بطيء الإيقاع الذي يَجُرُّ ساقيه جرًّا؛ فالواقع أن العجز لا يظهر إلّا إذا كان المطلوب منه تغيير اتجاه حركته, أو إصدار استجابات جديدة تمامًا. ولعل أبسط مثال على هذا وجود عدد من العازفين المشهورين للبيانو يؤدون بعض المؤلفات الصعبة وبسرعة كبيرة وهم في السبعينات أو الثمانينات أو حتى التسعينات من العمر. فمع الممارسة السريعة المعتادة لا يفقد المسن إلا القليل، وحتى ما يفقده من وقت أثناء الاستجابة يعوضه في الأغلب إتقان الأداء.

ومع التقدم في السن يموت عدد كبير جدًّا من الخلايا العصبية ويفسّر هذا ما يحدث في الشيخوخة من نقصٍ في وزن المخ وحجمه، وتمدد في التجويفين الجانبين فيه، وضيق في شريط اللحاء المخي إلا أن ما هو أكثر أهميةً ما يحدث للمخ من تراكمٍ تدريجيٍّ لفضلات الخلايا العصبية، وهو ما يؤدي إلى خلل في الجهاز العصبي المركزي.

- **الخصائص الوجدانية والنفسية والانفعالية: ونذكر منها**

- زيادة التدهور في كثير من القدرات النفسية ويظهر ذلك جليا في الميل إلى الإنطواء والعزلة والابتعاد عن مجالسة الناس واجتناب الدخول معهم في مناقشات أو مجادلات كما يخيم على المسن أو الشيخ اليأس بفعل الشعور بقرب النهاية؛
- كما نلاحظ أن المسن كثيرا ما تظهر تصرفاته كتلك الصادرة من الصبيان فينزعج ويبدي طيشا لأتفه المواقف والأسباب؛
- من خصائص الشيخوخة في هذا المقام أيضا[18] النرجسية (إعجاب الشخص بنفسه) وحب الذات والأنانية؛ إذ يبدي الشيخ إعجابا بماضيه فهو يرى فيه مثلا يحتذى به لمن أراد النجاح والخلاص في الدنيا هذا من جهة، ويكون ساخرا في الوقت ذاته من تصرفات الشباب وأعمالهم التي يرى فيها الطيش بعينه من جهة أخرى. فهو بذلك منكر لكل جديد فتراه يتمسك بالحياة التقليدية التي يبدي فيها السعادة والطمأنينة والسكينة؛
- الحساسية المفرطة اتجاه كل ما يصدر من الغير من أقوال وأفعال لا سيما تلك التي يكون هو نفسه موضوعها؛ الأمر الذي كثيرا ما يدفعه إلى العناد والتشبث بالرأي.
- من خصائصها أيضا[19] صعوبة ملاحقة التطور السريع مع قلة القدرة على التكيف مع المستجدات والتغيرات الحاصلة في المجتمع.

4/ مكانة المسنين في الثقافة الإسلامية:

ومن منطلق كون الشريعة صالحة لكل مكان وزمان، وكون التعامل مع هاته الفئة العمرية من صميم العلاقات الإنسانية، فقد اعتنت بكل أحوال

الضعف البشري سواء كان ضعفًا طبيعيًا من أصل الخلقة البشرية كضعف مرحلتي الطفولة والشيخوخة، أو ضعفًا طارئًا لفئات من المجتمع بسبب ظروف وأحوال خاصة مرت بهم كحالات الفقر والجوائح، لأجل ذلك شرعت لها التشريعات التي تكفل رعايتها وحمايتها والمحافظة على حقوقها من جميع الجوانب.

وحينما نتكلم عن مكانة المسنين في الثقافة الإسلامية إنما نتحدث عنه من جانبين:

- الجانب الأول: مكانة المسن أو الشيخ.
- الجانب الثاني: رعاية المسن.

4-1- مكانة المسن أو الشيخ:

لقد اعتنت شريعتنا بهاته الفئة العمرية ومن ذلك الفضائل التي خصتها بها، يقول النبي صلى اله عليه وسلم: " إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ"[20]. أي بتوقيرهم في المجالس والرفق بهم والشفقة عليهم،

وقال المناوي: "الذي شاب شعره: أي ابيضّ ونفذه عمره في الإسلام والإيمان فتعظيمه وتقديمه في الصلاة بشرطه على غيره وفي المجامع والمجالس وفي القبر وغيره والرفق به والشفقة عليه من كمال تعظيم الله لحرمته عند مولاه سبحانه " [21]، وهذا فيه دلالة على تقديم الشيخ الكبير في الإمامة وعند الدفن وغيرها، لأنه الأول من حيث المرتبة والمكانة.

ومما يوضح تقديم وتقدير الكبير القصة التي حدثت للنبي صلى الله عليه وسلم أنه كان مع جماعة وهو يشرب من إناء، وعلى يساره الأشياخ وعلى يمينه غلام وهو ابن عباس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للغلام " أتأذن لي أن أعطي هؤلاء"، فلما كان التيامن مقدما وكان الشيوخ في الجهة اليسرى استأذن النبي صلى الله عليه وسلم الشاب الصغير في أن يقدم الكبار

عليه، رغم أنه الأحق لأنه في الجهة اليمنى، وفي القصة دلالتان، الأولى متعلقة بتقدير ذات الشاب الصغير والثانية تأكيد تقديم وتقدير الشيخ الكبير.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم « لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا» [22] فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم توقير واحترام الكبير سببا للدخول في جماعة المسلمين وطريقتهم ونهجهم.

كما تبرز مكانة المسنين - وبالتحديد الوالدين باعتبار وصولهما لسن الشيخوخة عندما يكبر أبناءهما – حينما علق النبي صلى الله عليه وسلم دخول الجنة وغفران الذنوب متعلقا بالوالدين حينما قال: «رَغِمَ أَنْفُ، ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُ، ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُ» ، قِيلَ: مَنْ؟ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «مَنْ أَدْرَكَ أَبَوَيْهِ عِنْدَ الْكِبَرِ، أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَمْ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ».[23]

وعن يحيى بن سعيد قال : بلغنا أنه من أهان ذا شيبة لم يمت حتى يبعث الله عليه من يهين شيبه إذا شاب.

4-2- رعاية المسن:

يحتاج الإنسان في حياته إلى الرعاية سواء في طفولته أو في شبابه وشيخوخته، غير أن مرحلتي الطفولة والشيخوخة هما اللتان يكون فيها ضعيفا ومحتاجا للآخرين بشكل كبير إن لم نقل كلي، وقد عبر القرآن على مرحلة الشيخوخة بمرحلة الضعف فقال: " اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ"[24].

وقد تحدث القرآن عن مسألة رعاية الكبير في قصة موسى عليه السلام، قال تعالى: " وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ " فكلا المرأتين خرجتا لسقي الأغنام وما في هاته

المهمة من تعب واختصاص بالرجال إلا أن الدافع لخروجهما هو القيام بمهام أبيهما الشيخ الكبير العاجز.

ولما كان الضعف موجبا للاحتياج للآخر جعلت الشريعة بعض الوسائل لسد هذا الفراغ الذي سببه الضعف، ومن ذلك:

قال تعالى: " وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلا كَرِيمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا"[25].

فالوالدان تجب النفقة عليهما، لأجل ذلك لم يصح أن تصرف الزكاة عليهما، كما أن ضجر الأبناء في مباشرة هذه الخدمة واردة وهذا هو طبع الإنسان، ولما كان حصول هذا الأمر واردا، جاء النهي صريحا من التضجر من رعاية الوالدين ونهى حتى عن التأفف عليهما وهو في الحقيقة أمر هين موضعه الأنفاس لا غير، إلا أنه نهى عنه للدلالة على النهي عما سواه.

كما أن كون الوالدين عند الابن يقتضي توفير الخدمة:

- خدمة التغذية التي قد تستدعي لونًا خاصًا من الطعام حسب الحالة المرضية التي لا يخلو منها المسن.
- خدمة النظافة وقضاء الحاجة التي قد يتردى حال المسن إلى عدم قيامه بنفسه فيها.
- خدمة التنقل، خصوصًا إذا بلغ العجز مبلغه في ذلك.
- الرعاية الصحية ومتابعة علاجات الوالدين ومواعيد الأطباء إذا استدعى الأمر ذلك.[26]

وتتجلى قيمة العناية بالوالدين الكبيرين حينما قدمت هاته العناية على الجهاد -ذروة سنام الإسلام- فقد جاء في الحديث أن أحد الصحابة أراد أن

يجاهد مع النبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي: "أحي والداك، فقال نعم، قال: ففيهما فجاهد". ومن هنا يتضح جليا مدى اهتمام الشريعة الإسلامية بالمسنين.

كما تتعدى صور البر الجانب الجسدي إلى الجانب المعنوي، وقد انتقلت الشريعة إلى أبعد الحدود وحثت ليس فقط على الإحسان إلى الوالدين وإنما إلى البر بأصحابهما، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ أَبَرَّ الْبِرِّ صِلَةُ الْوَلَدِ أَهْلَ وُدِّ أَبِيهِ» [27]، فليس أروع من أن يرى والداك المسنان ابنهما وهو يحسن إلى أصدقائهما. أما إن عجز الأبناء والأقرباء عن الإنفاق على الوالدين المسنين انتقل الواجب إلى المجتمع.

فالمسن الذي قعد به العجز والضعف عن تحصيل رزقه يدخل ضمناً مع الفقراء والمساكين الذين هم من مصارف الزكاة الواجبة، وعليه كانت عناية المسلمين بالمسنين داخلة في إطار رعاية الفقراء والضعفاء إذا لم يجد أحد من هؤلاء من يرعاه من قرابته. وهذه الرعاية مسئولية دينية واجتماعية ونوعًا من رد الجميل للفرد الذي أمضى شبابه وكهولته عاملا في مجتمعه ثم ضعف عن الكسب أو السعي عندما تقدم به العمر وفي التطور التاريخي لعصور الدولة الإسلامية نجد جهود الأوقاف التي كانت تبني الأربطة والدور لرعاية فئة الضعفاء لا يجدون من يقوم بخدمتهم كاليتامى والمسنين [28].

كما راعت الشريعة حال المسنين بتخفيف العبادة عليهم ومن ذلك:

1. التنقل بين مراحل الكفارة إذا كانت على الترتيب إذا لم يستطع القيام بالرتب الأعلى.
2. مراعاة السن في كيفية أداء بعض العبادات حيث يدخل في عموم المرضى ومن ذلك الصلاة، فقد ورد في حديث عمران بن حصين" صل قائمًا فإن لم تستطع فقاعدًا فإن لم تستطع فعلى جنب.
3. عدم إطالة الإمام للصلاة مراعاة لتنوع أحوال المصلين الذين منهم الكبير [29].

الهوامش :

[1] - حسين عبد الحميد رشوان، **العلاقات الإنسانية في مجالات علم النفس- علم الاجتماع- علم الإدارة**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1997، ص 51/50.

[2] - يحي مرسي عيد بدر، **المسنون في عالم متغير-مقدمة في علم الشيخوخة**- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص 41-44.

[3] - انتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت، 2005، ص 249/248.

[4] - عبد الرحمن عيسوي، **اضطرابات الشيخوخة وعلاجها**، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص 21.

[5] - انتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت، 2005، ص 247/246.

[6] - أحمد بن محمد بن علي الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت، الجزء الأول، ص 329.

[7] - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، الجزء الأول، ص 425.

[8] - آمال صادق و فؤاد أبو حطب، **نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين**، ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص 503.

[9] - نفس المرجع، ص 506.

[10] - نفس المرجع، ص 503.

[11] - يحي مرسي عيد بدر، **المسنون في عالم متغير-مقدمة في علم الشيخوخة**- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص 27.

[12] - عباس محمود عوض، **المدخل إلى علم نفس النمو "الطفولة- المراهقة- الشيخوخة"**، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 2006، ص 169.

[13] - يحي مرسي عيد بدر، **المسنون في عالم متغير-مقدمة في علم الشيخوخة**- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص 28.

[14] - عادل عز الدين الأشول، **علم نفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979، ص669/668.

[15] - يحي مرسي عيد بدر، **المسنون في عالم متغير-مقدمة في علم الشيخوخة**- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص 66-67.

[16] - نفس المرجع، ص 67-68.

[17] - عادل عز الدين الأشول، **علم نفس النمو من الجنين إلى الشيخوخة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979، ص539/529.

[18] - عباس محمود عوض، **المدخل إلى علم نفس النمو "الطفولة- المراهقة- الشيخوخة"**، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 2006، ص 171.

[19] - نفس المرجع، ص 171.

[20] - رواه أبو داود، (رقم: 4843).

[21] - عبد الرؤوف ابن زين العابدين الحدادي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1356، الجزء الثاني، ص 529.

[22] - رواه الترمذي، (رقم: 1919).

[23] - رواه مسلم، (رقم: 2551).

[24] - الروم الآية 54.

[25] - الإسراء الآيتين 23 و 24.

[26] - فلوة بنت ناصر بن حمد الراشد، **من مراحل عمر الإنسان الشيخوخة**، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، عدد 29، ص 28.

[27] - رواه مسلم، (رقم: 2552).

[28] - فلوة بنت ناصر بن حمد الراشد، **من مراحل عمر الإنسان الشيخوخة**، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، عدد 29، ص 30.

[29] - نفس المرجع، ص30.

الاستنساخ اللساني *Clonage linguistique*

د. باني عميري
كلية الآداب واللغات
جامعة الجزائر2

توطئة:

نسعى في مقالنا هذا إلى القيام بمقاربة جديدة لظاهرة عالمية هي **الاستنساخ اللساني**، أي ما جرت العادة على تسميته في العربية بـــ "**الاقتراض**" وفي الفرنسية بـــ"*l'emprunt*" ، ونستعين في طروحاتنا بمعطيات **علم الأحياء** *la biologie* وببعض مصطلحاته.

واعتماد مصطلحات من **علم الأحياء** و**العلوم الطبية** بصفة عامة في دراسة الظواهر اللسانية ليس بدعة، فقد سبق أن استعمل أب اللسانيات **فردينان دوسوسور** *Ferdinand de saussure* في **دروسه**(1) المصطلح *sémiologie*(2) واستعمل اللساني البنوي **إميل بنفينيست** *Emile Benveniste* المصطلح *synapsie*(3). وإلى جانب هذين المصطلحين وغيرهما نجد في اللسانيات مصطلحات كثيرة تنتمي إلى العلوم الطبية نذكر منها المصطلحين: *hypostase*(4) و*syncope*(5).

كما لا يخفي على اللسانيين أن **الصوتيات الفيزيولوجية** *phonétique physiologique*(6) وهي ما يعرف أيضا **بالصوتيات الأدائية** *phonétique articulatoire*(7) (وهي فرع من فروع اللسانيات)، تشترك في عدد من مصطلحاتها مع **علم وظائف الأعضاء** *physiologie* الذي يندرج ضمن **العلوم الطبيعية**.

وكلمة "**استنساخ**" كلمة استعملت في العربية منذ أمد بعيد بمعنى "كَتْبُ كتابٍ من كتاب. وفي التنزيل: إنا كنا **نستنسخ** ما كنتم تعملون؛ أي نستنسخ ما تكتب الحفظة فيثبت عند الله؛ وفي التهذيب: أي نأمر بنسخه وإثباته"[8].

كما اكتسبت الكلمة معاني أخرى منها أخذ صورة لوثيقة ما، و**استنساخ** (*Clonage*) **كائن حي من كائن حي آخر بواسطة إجراءات بيولوجية معينة**، أما نحن فقد أطلقنا هذا المصطلح على **ظاهرة لسانية حية مشتركة بين جميع الألسن شبيهة بالاستنساخ البيولوجي.**

الاستنساخ اللساني، تسمياته وحقيقته:

لقد قيل قديما: "الإنسان اجتماعي بطبعه"، وهذا الطبع هو الذي دفع الجماهير الإنسانية إلى الاحتكاك بغيرها، وبمجرد أن تتحدث هذه الجماهير المحتكة لغات مختلفة يحدث بينها تأثير وتأثر؛ ذلك أن التعدد اللغوي يتسبب في **انعدام لغة أسمى**[9]، وفي قصور اللغات المختلفة عن التعبير أحيانا، فتلجأ إلى تبادل مستنسخات بعض الكلمات، أو مستنسخات بعض الخاصيات للتغلب على هذا القصور، ومعنى هذا أنه **لا مناص من لجوء جميع اللغات إلى الاستنساخ.**

وقد أطلق في الفرنسية على كل **مستنسخ** من تلك الكلمات المتبادلة المصطلح "emprunt" وفي العربية الحديثة المصطلح "**مقترض**" وهو توليد معنوي أو ترجمة حرفية للمصطلح الفرنسي.

أما العرب القدامى فقد أطلقوا طائفة من المصطلحات على هذه المستنسخات منها: **الدخيل** و**الغريب** و**الأعجمي والمعرب**...، وأضاف المتأخرون مصطلحات أخرى منها: **المقتبس** و**المنقول**...وكاد المعاصرون أن يستقروا على مصطلحين هما: **المقترض** و**المعرب** بالنسبة للكلمة المستنسَخة، و**الاقتراض** و**التعريب**[10] بالنسبة لعملية الاستنساخ.

وعلى الرغم من أن الفرنسية والعربية لجأتا في وضع مصطلحيهما إلى **أسلوب توسيع المعنى** *extension de sens* أو إلى ما نسميه نحن **بالاستنساخ الداخلي** وهو ما يعرف أيضا في الفرنسية بـــ: *l'emprunt interne*، وفي العربية **بأسلوب التوليد المعنوي** وهو أسلوب من الأساليب المعتمدة في وضع المصطلحات في اللغتين العربية والفرنسية على حدّ سواء، فإننا نرى أن المصطلحين "**اقتراض**" و"*emprunt*" يحتاجان إلى مراجعة، لأن المعطيات الجديدة في أي ميدان من ميادين البحث المرتبط بعضها ببعض تشجع على إعادة النظر فيما سبق من بحوث، وفيما وظف من مصطلحات، إذا كانت ترجى فائدة من إعادة النظر هذه، وهنا يكمن سر تواصل البحث وتطوره.

وقد انتقد **لويس– جان كالفي** *Louis-Jean Calvet* المصطلح الفرنسي "*emprunt*" ورفضه على أساس أن الشيء المقترض يرجع عادة [إلى صاحبه] أو يعوض نقدا.

"Un emprunt est normalement restitué ou remboursé " [(11)]

لذا اقترح **كالفي** المصطلح[(12)] *mot voyageur* بدلا من "*emprunt*"وإذ نوافقه على رفضه المصطلح "*emprunt*" ونرفض للسبب نفسه مكافئه العربي "**المقترض**"، فإننا نعترض أيضا على المصطلح الجديد الذي اقترحه أي le *mot voyageur*، (على الرغم من انطوائه على صورة بلاغية معبرة) لأن المسافر يغادر مكانه إلى مكان أخر (وقد يعود إلى مكانه الأول) ولا يمكنه أبدا أن يتواجد بعدة أماكن في وقت واحد، بينما **مستنسخات الكلمات المتبادلة بين اللغات المختلفة هي مستنسخات (*clones*) كلمات لم تبرح مكانها أي لغتها أو لغاتها الأصلية، بالإضافة إلى أن بعض هذه المستنسخات تتكيف مع اللغة المستنسخة لها (كما يتكيف الكائن المستنسخ**

حيا كان أو نباتيا مع البيئة التي يتواجد فيها) فتكتسب بعض خصائصها وتتلون بألوانها إلى أن تصبح أحيانا في صيغة توهم بانعدام كل علاقة بينها وبين الكلمات المستنسَخ منها[13]، ولهذا لا تصح تسميتها "مقترضات" ولا "كلمات مسافرة".

إن ما يسمى في العربية المعاصرة "اقتراضا" وفي الفرنسية "*emprunt*" ما هو في الحقيقة إلا قيام لغة باستنساخ وحدة معجمية أو خاصية لسانية[14] موجودة في لغة أخرى ولا تملكها هي، فتسعى إلى أخذ مستنسخ منها حتى تتمكن من التعبير عن تقنية جديدة أو مفهوم مجهول لديها، ففي الميدان الاقتصادي مثلا، كثيرا ما تستورد البلدان الأشياء ومستنسخات الكلمات الدالة عليها، وبعبارة أخرى، تستورد الأشياء ومستنسخات مسمياتها.

وقد يتم الاستنساخ لأسباب أخرى منها: **مداعبة اللغة بالتلاعب بألفاظها، أو السعي إلى إحداث أثر أسلوبي بالمحافظة على الصبغة المحلية للنص الأصل، كما يحدث عند ترجمة النصوص الأدبية المشحونة بموروث ثقافي.**

و يستدعي المقام أحيانا استعمال كلمة مستنسخة على الرغم من وجود مكافئها في اللغة المستنسِخة لانطوائها على إيحاء خاص ملائم لذلك المقام. ويذكر أن **الرسول صلى الله عليه وسلم** كان يميل إلى استعمال هذا النوع من الكلمات المستنسخة من الفارسية، فقد جاء في **لسان** العرب: "...وفي حديث جابر بن عبد الله الأنصاري: أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال لأصحابه: قوموا، لقد صنع جابر **سورا**؛ قال أبو العباس: وإنما يراد من هذا أن النبي، صلى الله عليه وسلم، تكلم بالفارسية، صنع **سورا** أي طعاما دعا الناس إليه" [15] أي صنع وليمة.

ونحن نرى أن **الرسول صلى الله عليه وسلم** ما كان ليلجأ إلى الكلمة المستنسخة "**سور**" لولا أنه وجد فيها ما يعبر بدقة عن المقام الذي استعملها فيه، وإلا فما المانع من استعمال مكافئها العربي "**وليمة**" الذي تكرر ذكره في الحديث؟ فقد جاء في **لسان العرب** أيضا: "وقال النبي، صلى الله عليه وسلم، لعبد الرحمان بن عوف وقد جمع إليه أهله: أولم ولو بشاة أي اصنع وليمة، وأصل هذا كله من الاجتماع، وتكرر ذكرها في الحديث"[16].

و ينصب الاستنساخ عادة، على **الأسماء ونادرا ما تستنسخ الصفات والأفعال، كما توجد في جميع اللغات ظواهر لغوية صلبة مستعصية لا يطالها الاستنساخ، كأسماء العدد، والعلامات الصرفية غير الملموسة**، لأن بعض هذه العلامات تطرح صعوبات، لهذا **لا تستنسخ سوى اللفظات الشكلية المحددة بدقة،** فجمع التكسير في اللغة العربية مثلا، لو استنسخته الفرنسية لاضطرت إلى **تلقيحه** بعلامات الجمع الفرنسية كي تميزه عن المفرد، وهو ما يتنافى ومنطق اللغة، فالكلمة لا تجمع في آن واحد الجمع نفسه مرتين؛ لهذا عندما استنسخت مثلا الكلمات العربية "**قاض**" و"**مملوك**"، و"**وال**" فحصلت على "*cadi*" و"*mamelauk*" (أو "*mamluk*") و"wali"، تخلت عن صيغ جموعها: "**قضاة**" و"**مماليك**"، و"**ولاة**"، فقالت:

(des) cadi(s), (des) mamelouk(s), et (des) wali (s). [17]

وإذا كان منطق اللغة يستدعي استنساخ المفرد أولا ثم توليد الجمع منه عند تطبيق قواعد اللغة المستنسِخة، فإن هذه اللغة تعجز أحيانا عن استيعاب قواعد اللغة المستنسخ منها، فقد تستنسخ كلمة من الكلمات في صيغة الجمع إذا كان تواتر استعمال هذه الصيغة أكبر من تواتر استعمال صيغة المفرد للكلمة نفسها، وتعامل صيغة الجمع هذه معاملة المفرد، ومثال ذلك استنساخ الفرنسية للكلمة العربية الهجينة "بني وي وي" وقولها:

(Un) beni – oui – oui[18]

Des Beni – oui – oui

وقد تُستَنسخ صيغتا المفرد والجمع دون التفريق بينهما في الاستعمال، ومثال ذلك في الفرنسية:

Un targui[19]

(un) touareg

الاستنساخ اللساني ظاهرة قديمة:

لا تقتصر ظاهرة الاستنساخ اللساني على العصر الحديث كما يعتقد سواد الناس، فقد عرفته مختلف اللغات منذ عصور موغلة في القدم، بفعل احتكاك الأفراد والشعوب المتجاورة المتحدثة بلغات متباينة، وبفعل التبادلات الثقافية والاقتصادية والسياسية... وتنتج عن كل احتكاك **استنساخات جماهيرية** و**استنساخات علمية**.

1 – **الاستنسخات الجماهيرية:** من أمثلتها استنساخات الفرنسية الخاصة بالأقدام السوداء[20] Les Pieds-Noirs من الدارجات العربية المغاربية نذكر منها:

Arbi, baroud, bled, caïd, chouia, gourbi, kif-kif ou kif kif, toubib…

2 – المستنسخات العلمية: من أمثلتها استنساخات اللغات القديمة (وهي **اليونانية** و**اللاتينية** و**الآرامية** و**السريانية** و**الفارسية** و**التركية**) وغيرها.. من اللغة العربية وخاصة في ميدان الطب والكيمياء والفلك والرياضيات، والشيء نفسه وقع في الاتجاه المعاكس، أي أن العربية استنسخت كلمات من تلك اللغات ومن غيرها ورد بعض منها في **القرآن الكريم**، ونضرب لها مثلا بكلمتي **إنجيل** و**دراهم** (يونانية)، وكلمة **قلم** (لاتينية)، وكلمتي **سندس واستبرق** (فارسية)، وكلمة **ملكوت** (سريانية)...

وليس هذا الأمر بغريب، لأن تلك الكلمات كانت قد أدمجت في اللسان العربي، وصارت متداولة فيه، وهذا اللسان العربي هو الذي أنزل به القرآن الكريم، إذ يقول سبحانه وتعالى: "وإنه لتنزيل رب العالمين؟....**بلسان عربي** مبين؟"[21].

وإذا كانت **ظاهرة الاستنساخ اللساني هذه تثير اليوم لدى الباحثين اللسانيين و الترجميين** traductologues **اهتماما بالغا في أنحاء العالم لانتشارها المتزايد بفعل المعلومة المعولمة، والترجمة المعمّمة، وبفعل الثورة التيكنولوجية في مجالي الإعلاميات** informatique **ووسائل التبليغ و الاتصال،** فإن علماء اللغة العرب القدامى توقفوا مليا عند هذه الظاهرة، وتناولوها بالدراسة فحللوها وعلقوا عليها، وألفوا فيها كتبا قيمة نذكر منها:

- **غريب القرآن** لعبد الله بن عباس،
- **المعرّب من الكلام الأعجمي**، لأبي منصور موهوب الجواليقي،
- **المهذب فيما وقع في القرآن من العرّب** لجلال الدين عبد الرحمان السيوطي.
- **شفاء الغليل فيما وقع في كلام العرب من الدخيل**، لشهاب الدين أحمد الخفاجي.

المستنسخات ونفوذ الحضارات:

يرتبط نجاح المستنسخات التي تثبتها اللغة بالحكم الجماعي للمتكلمين على الحضارات التي تمثلها هذه المستنسخات، فتلك المتبادلة مثلا بين **العربية** واللغات **اليونانية** و**الفارسية** و**التركية** في عصور خلت، تشهد على عظمة البلاد العربية من جهة، وبلاد اليونان وفارس وتركيا آنذاك من جهة أخرى.

كما أن المستنسخات التي أمدت بها **العربية** لغات أوروبية كا**لإسبانية** و**الفرنسية** و**الإيطالية** في عصورها الوسطى، لخير شاهد على أن الحضارة العربية كانت قد بلغت آنذاك أوج نفوذها.

أما في القرنين العشرين والحادي والعشرين، فإن شهرة **الحضارتين الأمريكية** و**الفرنسية** ونفوذهما الاقتصادي والثقافي ليشرحان التغلب الكمي للمستنسخات **الإنجليزية** و**الفرنسية** التي أثرت اللغة **العربية** وغيرها من اللغات، ولن يخالفنا أحد الرأي إن قلنا إن جميع اللغات لا يمكنها اليوم الاستغناء في ميدان الإعلاميات وميدان التبليغ والاتصال، عن الاستنساخ من **الإنجليزية الشاملة المبسطة** المعروفة بـــ *globish*؛ ومعنى هذا أن اللغات تتجاذب فيما بينها تماشيا مع وزنها الثقافي والاقتصادي والسياسي، **وإذا تماثل نفوذ اللغتين المحتكتين، فإن هذا التماثل يقي منظومتيهما من الاستنساخ الغالب.**

الكلمات المستنسخة قديما وحديثا:

تكشف صيغة الكلمة المستنسَخة حديثا عن أصلها، فلا أحد منا يجهل مثلا أن الكلمتين "**أنترنيت**" و"**كومبيوتر**" استنسختهما العربية من **الإنجليزية**.

كما أن جميع الفرنسيين يدركون أن الكلمات:

living-room , western , wi – fi au wifi

كلمات مستنسخة من **الإنجليزية**.

أما الكلمات المستنسخة قديما فقد اندمجت في اللغة المستنسِخة، ولا أحد يفكر اليوم في أنها مستنسَخة، ومنها مثلا:

- في العربية:

أستاذ و**بابونج وبرنامج** و**بريد** و**ديباجة** و**زعفران** و**مهرجان** (فارسية) و**دير**(سريانية) و**ريال** (إسبانية)، و**سكر** (فارسية أو هندية)، و**استخارة** و**أسطول** و**درهم** (يونانية) و**اسطبل** (لاتينية)، و**طبشورة** و**منارة** (تركية).

- في الفرنسية:

Abeille , alcool , algèbre ,ange, jarre, gazelle, rail, théorie, zénith ... .(22)

وتعرف جميع اللغات مستنسخات ناتجة عما يسمى **استنساخ الكفاءة** clonage de compétence و مستنسخات ناتجة عما يسمى **استنساخ اللاكفاءة** clonage d'incompétence ويلجأ إلى الاستنساخ الأول المتكلمون المالكون كفاءة عالية في اللغتين المستنسِخة والمستنسخ منها المدركون لأسرارهما، وتمثله المستنسخات العلمية القديمة منها والحديثة.

أما الاستنساخ الثاني وهو عكس الاستنساخ الأول فيتم اللجوء إليه عند العجز التام عن إيجاد مكافئ بعض الكلمات الأجنبية في اللغة المنقول إليها، فتستنسخ تلك الكلمات تدرج في هذه اللغة، فهو إذن استنساخ ناتج عن الجهل بأسرار إحدى اللغتين أو بأسرار اللغتين معا، إلا أن **التراجمة** *interprètes* **قد يلجأون إلى هذا النوع من الاستنساخ تحت طائلة التعب والإرهاق.**

المستنسخات الضرورية و غير الضرورية:

تحتوي جل اللغات على مستنسخات ضرورية ومستنسخات غير ضرورية.

1 – المستنسخات الضرورية: هي مستنسخات تشتد الحاجة إليها كلما كانت حضارتا اللغتين المحتكتين متباينتين، وهي مستنسخات مفروضة لأنه

يصعب إيجاد مكافئ لها في اللغة الوطنية أو القومية. ومن هذه المستنسخات بالإضافة إلى التي سبق ذكرها:

في العربية:

أدرينالين و**أسيتيلين** و**فيلم** و**ماستر** (إنجليزية)، و**اسفنج** و**هيدروجين** (يونانية)، و**أوكسجين**، و**دكتوراه** و**ليسانس** و **قلم** (لاتينية) و**بطاقة** (آرامية) والقائمة طويلة...

في الفرنسية:

azote , azimuth ,fraction ,film, master ,nadir, safran ,tabac[23]...

وتندرج جميع هذه المستنسخات في **استنساخ الكفاءة.**

2 – المستنسخات غير الضرورية: هي مستنسخات لا تضيف شيئا إلى اللغة المستنسِخة، ويمكن تعويضها بكلمات أصيلة في هذه اللغة، ومعنى هذا أنها **مستنسخات زائدة** *clones superflus* ومنها في العربية:

أوتوماتيكي و**تكتيك** و**روتوشات** و**سوسيولوجيا** و**كوافير** و**مونتاج** و**نرفزة** و**نوستالجية**... وكلها مستنسخات تندرج في **استنساخ اللاكفاءة.** وفي اللغة العربية مكافئات لها يمكن استبدالها بها كما يتبين من الجدول التالي:

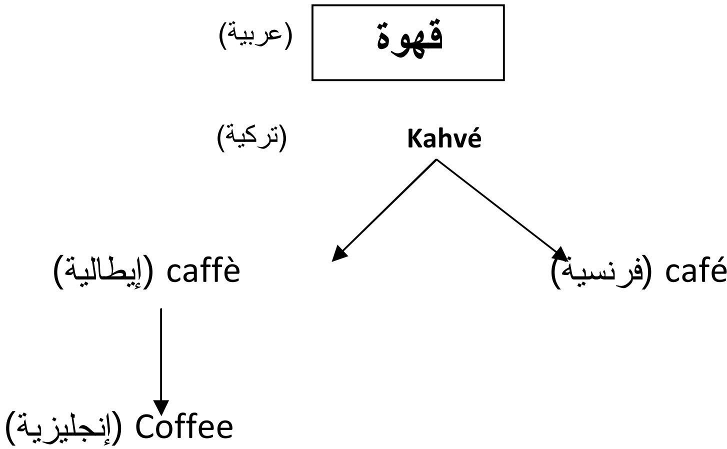
الكلمات المستنسخة غير الضرورية	مكافئاتها العربية
أوتوماتيكي ←	آلي
تكتيك ←	تخطيط
روتوشات ←	لمسات
سوسيولوجيا ←	علم الاجتماع
كوافير ←	حلاقة
مونتاج ←	تركيب
نرفزة ←	عصبية
نوستالجية ←	حنين

الكلمة الأصلية ومسار مستنسخاتها:

لا تستنسخ مختلف اللغات كلماتها دائما بصفة مباشرة من الأصل، وإنما قد تتخذ مستنسخاتُها مسارات أخرى، أي أن لغة ما قد تستنسخ من مستنسخ الكلمة الأصلية أو من مستنسَخ مستنسَخِها.

فكلمة **قهوة** مثلا كلمة أصلها اللغة **العربية**، وقد استنسخت منها **التركية** الكلمة *kahvé* ومن هذا المستنسخ التركي استنسخَت الفرنسية الكلمة *café* والإيطالية الكلمة *caff*è، ومن المستنسخ الإيطالي استنسخت **الإنجليزية** الكلمة *Coffee*.

ويمكن توضيح هذا المسار بالمخطط البياني التالي:

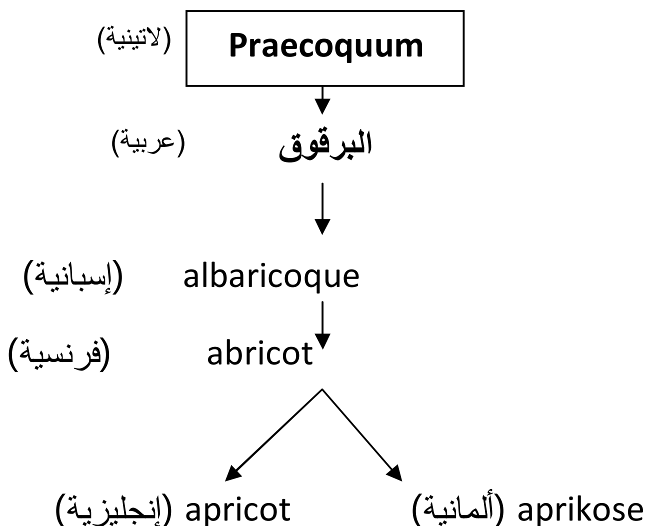


المخطط1: مسار مستنسخات الكلمة " قهوة ".

وقد تتخذ المستنسخات مسارات مغايرة تماما، فالكلمة *praecoquum* كلمة لاتينية معناها (*"fruit" précoce*")[24] أي فاكهة سابقة لأوانها، وقد استنسخت منها العربية الكلمة **البرقوق** ومن المستنسخ العربي استنسخت **الإسبانية** الكلمة *albaricoque* التي استنسخت منها **الفرنسية** الكلمة[25]

ومن المستنسخ الفرنسي *abricot* استنسخت الألمانية الكلمة *aprikose* والإنجليزية الكلمة *apricot*.

ويمكن توضيح هذا المسار بالمخطط البياني التالي:



المخطط2: مسار مستنسخات الكلمة "*praecoquum*"

يتضح من مستنسخات المثالين المذكورين أن **المستنسخات اللسانية كسائر الكائنات الحية تتأثر بالبيئة التي توجد فيها أي بطبيعة اللغة التي تستقبلها، وتحاول التأقلم معها حتى لا يصيبها التلف فتضحملّ**، ومحاولة التألقلم هذه هي التي تجعل بعض مستنسخات الكلمة الواحدة مغايرة لهذه الأخيرة ومتباينة فيما بينها. ولا تقتصر مغايرة الأصل على التوائم المعجمية، وإنما تطال حتى مستنسخات الأسماء الأعلام فقد أصبح مثلا المستنسخ الفرنسي **لابن الهيثم** *Alhazen* ومستنسخ **ابن باجة** *Avempace*، ومستنسخ **ابن زهر** *Avenzoar* ومستنسخ **ابن رشد** *Averroès*[26] وهذا ما يتضح من الجدول التالي:

الاسم العربي	المستنسخ الفرنسي
ابن الهيثم ←	Alhazen
ابن باجة ←	Avempace
ابن زهر ←	Avenzoar
ابن رشد ←	Averroès

والمصادفة الغريبة أن هذه الأسماء التي أصاب مستنسخاتها تغير كبير تبدأ كلها بكلمة **ابن** وقد اضمحلت في المستنسخ الأول، وتحولت إلى *Avem* في المستنسخ الثاني، وإلى *Aven* في المستنسخ الثالث، وإلى *Aver* في المستنسخ الرابع.

الاستنساخ و المشتركات اللفظية المتنافرة:

يؤدي تطور اللغة إلى تطورات معنوية ينتج عنها ما يسمى في الفرنسية بـــ *les faux amis*[27] ويسميه البعض الآخر [28]*les mots-sosies* ، ويقصد بهاتين التسميتين ما نطلق عليه نحن اسم **المشتركات اللفظية المتنافرة.** ويصيب هذا التطور حتى الكلمات المستنسخة وتسمى عندئذ مستنسخات تقريبية *clones approximatifs* ومثال ذلك الكلمة العربية **عساسين** ومستنسخها الإيطالي *assassino*،إذ يذكر قاموس **روبير** *Robert* في تعريفه للمستنسخ الفرنسي *assassin* أن هذا الأخير مستنسخ من الكلمة الإيطالية *assassino* المستنسخة من الكلمة العربية **عساسين،**

وقد تحول المستنسخ الإيطالي في بداية القرن XIV إلى *assessino* واستعمل بمعنى قاتل مأجور[29] *Tueur à gages*.

وتخالف هذا الرأي الذي قدمه قاموس **روبير** مخالفة تامة بعض الآراء القائلة بأن الكلمة الفرنسية *assassin* (ومعناها القاتل مع سبق الإصرار والترصد) مستنسخة من الكلمة العربية حشاشين جمع حشاشي *hachchachi* أي مدخن الحشيش.[30]

ويمكن توضيح التطور الذي طرأ على المستنسخ الإيطالي حسب قاموس **روبير** بالجدول التالي:

الكلمة / العصر	عربية	إيطالية
القديم	عساسين = حراس	Assassino = حارس
الحديث	عساسين = حراس	Assessino = قاتل مأجور

ويطلق أحيانا على هذا النوع من الاستنساخ اسم **الاستنساخ غير الحقيقي** *faux clonage* لأن اللغة المستنسخة تستعمل الكلمة الأجنبية المستنسخة بمعنى مخالف لمعناها الأصلي.

أنواع الاستنساخ:

يمكن تصنيف الاستنساخ الذي تعرفه جميع اللغات إلى أنواع ثلاثة هي: **الاستنساخ المعجمي الكلي** و**الاستنساخ المعجمي الجزئي** و**الاستنساخ التركيبي**.

1 – **الاستنساخ المعجمي الكلي** *clonage lexical intégral:*

هو الاستنساخ **المحض** و**البسيط للدليل اللساني** أي استنساخه لفظا ومعنى، وهو موجود في جميع اللغات ويماثل الاستنساخ البيولوجي مماثلة تامة، ومن أمثلته:

- في العربية:

ألبوم و**ألومينيوم** و**أنترنيت** و**أنسولين** و**باشا** و**بترول** و**بروليتاريا** و**بيانو** و**بيجاما** و**دينار** و**ديناميت** و**ريال** و**استوديو** و**سلاطة** و**فاكس** و**كاميرا** و**لوبي** و**مايسترو** و**مهرجان** و**مونتاج**... والقائمة طويلة.

- في الفرنسية:

Bar, cinéma, djihad, djin, foot-ball, mafioso, maffioso, master, star, tenis ،web ...

ويسمي هذا النوع من الاستنساخ في العربية استنساخا دخيلا (xénisme) لأنه لم يخضع للتعريب.

2 – الاستنساخ المعجمي الجزئي *clonage lexical partiel*:

يتم بكيفيات ثلاث هي: **التلقيح** و**البتر**، و**التلقيح** و**البتر معًا**.

2. 1 – الاستنساخ بالتلقيح *clonage par greffage:*

2. 1. 1. في مستوى اللفظ:

هو استنساخ خاصية موجودة في اللغة (أ) تلقح بها كلمة من اللغة (ب) للتمكن من التعبير عن مفهوم غير موجود في هذه اللغة، ومثاله في اللغة العربية المصطلحان اللسانيان:

صوتم و **لفظم**[31]

فقد تم استنساخ اللاحقة (*ème*) التي أعطت المستنسخ العربي (ـــَـ م) الذي لقحت به الكلمتان **صوت** و**لفظ** وذلك على النحو التالي:

صوت + ـــَـ م ⟵ صوتم = phonème

لفظ + ـــَـ م ⟵ لفظم = monème

وتم اللجوء إلى هذا الاستنساخ للتمكن من التعبير عن مفهوم **الأدنى** الذي ينطوي عليه المصطلحان الفرنسيان *phonème* و *monème* في اللسانيات الوظيفية. وواضح أن اللاحقة (*ème*) هي خاصية من خصائص اللغة الفرنسية وأجنبية عن اللغة العربية.والمكافئان العربيان القديمان لهذين المصطلحين هما **حرف** بالنسبة لــ phonème و**لفظة** بالنسبة لــ *monème*.

ويعتبر الصفائيون من اللغويين هذا النوع من الاستنساخ بمثابة عدوى تصيب بها اللغة (أ) اللغة (ب)، وتبرهن على مدى طغيان اللغة (أ) واندماجها في اللغة (ب)، وتسمى جميع الكلمات الناتجة عن هذا الاستنساخ كلمات هجينة *mots hybrides*، ومن أمثلتها أيضا:

صيغم *morphème* **ومعنم** *sème* و**أفرو آسياوي و إلكترومنزلي** و**سوسيو ثقافي** و **سوسيولساني** و**علم النفس الإكلينيكي...**

2. 1. 2 في مستوى المعنى:

هو استنساخ لغة ما مدلول كلمة موجود في لغة أخرى ولا تملكه هي، ثم تلقح به كلمة من كلماتها لتكسبها معنى جديدا يضاف إلى مدلولها الأصلي أو مدلولاتها الأصلية، ومثال ذلك في اللغة الفرنسية المعاصرة الفعل *calculer* الذي لقح بأحد المعاني التي ينطوي عليها الفعل العربي **حسب** وهي: **اعتبر** أو **قدّر وأخذ في الحسبان** prendre en considération،

فأصبح هذا الفعل الفرنسي يستعمل في سياقات لم يكن يستعمل فيها سابقا ومنها:

- Il ne m'a pas calculé;

- cela je ne le calcule même pas.

2. 2 **الاستنساخ بالبتر** *clonage par amputation* :

هو استنساخ قائم على بتر حرف(أو أكثر) أو كلمة من الأصل المستنسخ، وتمثل هذا النوع أحسن تمثيل الكلمة الفرنسية amiral، فقد تم استنساخها من الكلمة العربية المركبة **أمير البحر** ببتر الكلمة الأخيرة منها وهي **بحر**، وذلك على النحو التالي:

AMIR AL [BAHR] ⟶ AMIRAL

2. 3 الاستنساخ بالبتر والتلقيح *clonage par amputation et greffage*:

يتم هذا الاستنساخ **ببتر** حرف أو أكثر من كلمة **وتلقيحها** بحرف أو حروف أخرى للتمكن من إدماجها إدماجا تاما في اللغة المستنسِخة، ومثال ذلك الكلمة الفرنسية: arsenal المستنسَخة من الكلمة العربية المركبة: **دار الصنعة**، فقد تم الاستنساخ هنا ببتر أداة التعريف والصاد الأولى التي استدعتها (ال) الشمسية والتلقيح بالحرف (L) وذلك على النحو التالي:

[D] (AR[ES] SENA+L) ⟶ ARSENAL

ويرى الأستاذ **سليم بابا عمر**، أن كلا من الكلمتين الفرنسيتين *darse* و*Arsenal* مستنسختين من تلك الكلمة العربية المركبة أي **دار الصنعة** (32).

3 – الاستنساخ التركيبي *clonage structural :*

هو ما يعرف عند **جان- بول فيني** *Jean-Paul vinay* **وجان داربلني** *Jean Darbelnet* بـــ *le calque*[33]، وهو استنساخ من نوع خاص يتم بواسطته استنساخ تركيب من تراكيب لغة أجنبية مع ترجمة عناصره المكونة ترجمة حرفية، وهو نوعان: **تعبيري** و**بنوي.**

3. 1 **الاستنساخ التعبيري** *clonage d'expression* :

هو استنساخ نمط تعبيري أجنبي وصياغة دليلين أو أكثر على منواله، ومن أمثلته في اللغة العربية العبارة **شهية طيبة،** المستنسخة من التعبير الفرنسي: *bon appétit*، فالعرب لم يستعملوا هذه الصيغة التعبيرية وإنما استعملوا صيغا أخرى منها: **هنيئا مريئا، وبالهناء والشفاء...**

3. 2 **الاستنساخ البنوي** *clonage de structures* :

هو استنساخ بنية من لغة وإدراجها في لغة أخرى مع احترام معجم اللغة المنقول إليها، ومثاله في اللغة العربية: **ممنوع التدخين،** فهذه البنية مستنسخة من البنية الفرنسية défense de fumer، والأصل أن نقول: **التدخين ممنوع،** لأن العربية لا تبدأ الجملة الاسمية المحضة بالخبر إلا بشروط خاصة مضبوطة.

4 – استنساخ العبارات الجاهزة clonage des expressions figées

هو استنساخ يندرج ضمن الاستنساخ التركيبي، ويقصد بالعبارات الجاهزة تلك العبارات التي تحمل إرثا ثقافيا ولا تخضع لتغيير أو تبديل إلا في حدود ضيقة، وتستعمل في مقامات معينة ومحددة، ويتم استنساخها

بترجمة كلماتها ترجمة حرفية من ذلك مثلا استنساخ العربية للعبارتين الفرنسيتين الجاهزتين:

(1) *au pied d'égalité*.

(2) *contre la montre* (34)

حيث قالت:

(1) على قدم المساواة ؛

(2) ضد **عقارب** الساعة.

وقد أدخل تغيير طفيف على المثال (2) يتمثل في إضافة كلمة "عقارب" لإزالة الالتباس، لأن كلمة "الساعة" في العربية تطلق على ما يعرف في الفرنسية بـــ *montre* و *heure* بالإضافة إلى استعمالها استعمالات مجازية.

تعريب المستنسخات:

إن تعريب المستنسخات الأجنبية هو وسيلة من وسائل إدماجها في اللغة العربية، إلا أن هذا التعريب لا يخضع لقواعد قياسية صارمة وإنما يتحكم فيه أحيانا منطق الاستعمال الذي كثيرا ما يخرج عن القياس، فقد قيل مثلا:

دبلجة استنساخا لـــ *doublage*

مع إخضاع الكلمة للوزن العربي **فعللة** ولكن قيل **مونتاج** استنساخا لـــ *montage*. وقد اعتقدنا في البداية أن استنساخ اللاحقة الفرنسية (*age*) الدالة هنا على العمل action ، سببه عدم التمكن من صياغة الوزن فعلل من الكلمات الأجنبية المحتوية على ثلاثة حروف صوامت ومنها الفعل

doubler الذي اشتق منه الاسم *doublage*، (وهذا بحكم أن العربية عند قيامها بعملية الاشتقاق تعيد الكلمات إلى مادتها الأصلية الخالية من المصوتات، وتطبق هذه القاعدة حتى على مستنسخات الكلمات الأجنبية) ولهذا قيل **دبلجة**، بينما يمكن صياغة كلمة على وزن **فعلل** إذا كانت هذه الكلمة محتوية على أربعة حروف صوامت، ومثالها الفعل *recycler* الذي اشتق منه الاسم *recyclage* فقيل في العربية **رسكلة**، ولكن ظهرت حديثا كلمة منحوتة مستنسخة من الكلمة الفرنسية المركبة *sous-titrage*، وهي الكلمة **سترجة** التي احتفظ فيها بمستنسخ اللاحقة الفرنسية (*age*) المتمثل في (-جَ-) دون داعٍ إلى ذلك،لأن كلمة sous-titrage مشتقة من الفعل المركب Sous-titrer، وهو كما يلاحظ متوفر على أربعة حروف صوامت ملفوظة هي : الحرف (S) الأول في الكلمة sous، والحرف (t) الأول والثاني في الكلمة الثانية titre، وأخيرا الحرف (r) في الكلمة نفسها. وما وقع عند النسخ هو حذف (t) الثاني وتعويضه باللاحقة (- ج -)،وفي هذه العملية خلل لأن القاعدة تستدعي التخلي عن هذه اللاحقة لأنها ليست من الحروف الأصول بمفهوم اللغة العربية، والصحيح هو القول: **ستطرة** أو **سططرة** التي تتحول بالإدغام إلى **سطّرة** بدلا من القول **سترجة** الخارجة عن القاعدة، إلا أن صعوبة النطق بالكلمة العربية الخاضعة لقاعدة الاشتقاق سيحول ولاشك دون تداولها وانتشارها، لهذا تم اللجوء إلى الكلمة الهجينة **سترجة** وهي كلمة غامضة وخارجة عن القاعدة كما أشرنا، و لن يكتب لها الرواج هي الاخرى ، وأفضل حلٍ في هذه الحالة هو التعبير عن مفهوم التركيب الفرنسي sous-titrage بتركيب عربي بسيط ومفهوم وهو **العنونة التحتية**.

وخلاصة القول: إن الاستنساخ ماثل في جميع مستويات اللغات بجميع أوجهه وأنه لا مناص لها منه، وللمستنسخات دور معتبر في حوار

الحضارات و في تقبل الأنا للأخر و في الترجمة أيضا، إذ تكتسي أهمية بالغة عندما يلجأ إليها المترجم إراديا على الرغم من وجود مكافئات لها (ولو تقريبية) في اللغة المنقول إليها، وذلك بغرض إحداث أثر أسلوبي في نص الترجمة، إذ بفضل هذه المستنسخات يحافظ المترجم على الطابع المحلي للنص الأصل أو على نكهته الخاصة، ومع ذلك فلابد من تحاشي اللجوء إلى المستنسخات إلا في حالات الضرورة القصوى، لأنها وإن كانت وسيلة من وسائل التواصل والتحاور في مقامات خاصة، فإن الإكثار منها يؤدي إلى نتيجة عكسية، إذ يصبح التواصل أمرًا صعبًا حتى بين أبناء اللغة الواحدة.

الإحالات:

(1) انظر: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1960.

(2) انظر: Jean Dubois et al. *Grand Dictionnaire. Linguistique* et *sciences du langage*, Paris, Larousse, 2007.

(3)،(4)،(5)،(6)،(7). idem.

(8) انظر: أبو مكرم جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، مج.3، باب الخاء، د.ت.

(9) انظر: Etienne Mallarmé, « Crise de vers »,*variations sur un sujet*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque La Pléiade, 1945, PP. 363 – 364.

(10) معنى **التعريب** هنا هو: نقل الكلمة الأجنبية بعد صبغها بصبغة عربية.

(11) انظر: Louis-Jean Calvet*, Il était une fois 7000 langues*, Paris, Fayard, 2011, p.113.

(12) Ibidem

(13) من أمثلة هذه المستنسخات الكلمتان الفرنسيتان "amiral" و "arsenal" فقد استنسخت أولاهما من الكلمة العربية المركبة "أمير البحر" وثانيتهما من الكلمة العربية المركبة "دار الصنعة". انظر كيف تم ذلك في ص. 17 من مقالنا هذا.

(14) انظر ص. 15 - 16 من مقالنا هذا.

(15) انظر: ابن منظور، المرجع السابق، مج.4، حرف الراء، ص. 388.

(16) انظر: المرجع نفسه، مج. 12، حرف الميم، ص. 643.

(17) انظر:

Le Petit Larousse illustré 2012, Paris, Larousse, 2011.

Le Nouveau Petit Robert de langue française 2008, Paris, Le Robert, 2007

(18) انظر: *Le Petit Larousse*, op. cit.

[19] *Le Nouveau petit Robert* ,op. cit.

[20] تطلق كلمة Les Pieds-Noirs على الفرنسيين الذين استوطنوا إفريقيا الشمالية في القرن 19 وبداية القرن 20، وننبه إلى أنها تطلق أصلا على الشعب الهندي المقيم في بعض مناطق كندا، فهي اسم علم عليهم، كما تطلق الكلمة الإنجليزية Black-Foot على الشعب الهندي المقيم بمنطقة مونتانا بالولايات المتحدة الأمريكية.

[21] سورة **الشعراء**، الآيتان: 192 – 195.

[22] انظر: *Le Nouveau Petit Robert*, op. cit.

[23] idem.

[24] انظر: Louis-Jean- calvet, op. cit., p. 115

[25] انظر: *Le Petit Larousse*.op. cit.

[26] idem.

[27] ظهر هذا المصطلح في الفرنسية أول مرة لدى م. كوسلير M.Koessler وج. دوروكينيي J. Deroquigny انظر كتابهما:

Les Faux Amis ou les pièges du vocabulaire anglais, 5e éd., Paris, wiber, 1961.

[28] هذا المصطلح من وضع هـ. فيسلو H. Veslot و ج. بانشي J. Bancher.

انظر كتابهما:

Les traquenards de la version anglaise, Paris, Hachette, 1928.

[29] انظر:

Le Nouveau Petit Robert, op. cit.

[30] يذكر قاموس المنجد أن لقب الحشاشين "لقب أطلق على فرقة من غلاة الإسماعية، هم النزاريون الذين استقلوا في آلموت بقيادة الحسن بن الصباح 1090. اشتهروا بتنظيمهم السري وتدبير الاغتيالات يقوم بها فدائيون متطوعون، حاربوا السلاجقة واشتد نفوذهم بعد اغتيالهم الوزير نظام الملك في نيسابور 1092..."

ومن هنا نستنتج أن كلمة "assassin" **الفرنسية قد تكون فعلا مستنسخة من هذا اللقب العربي**، لتقارب الكلمتين لفظا ومعنى.
لمعرفة مزيد من المعلومات حول الحشاشين، انظر: **المنجد في اللغة والأعلام**، دار المشرق، 2003، القسم الموسوعي، ص.221.

(31) هذان المصطلحان لعبد السلام المسدي، انظر: مؤلفه: **قاموس اللسانيات عربي-فرنسي / فرنسي – عربي**، الدار العربية للكتاب، 1984.

(32) انظر: سليم بابا عمر، "الترجمة: تأثير وتأثر"، **حوليات جامعة الجزائر**، ع. 19، ج.1، ديسمبر 2010، ص.34.

(33) انظر: Jean-Paul vinay et Jean Darbelnet, *stylistique comparée du français et de l'anglais: méthode de traduction ,Paris*, Didier, 1958, pp. 47 – 48.

(34) انظر

Le Nouveau Petit Robert, op. cit.

المراجع:

1 – باللغة العربية:

- ابن منظور أبو مكرم جمال الدين، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، مج.3، باب الخاء، د.ت.

- بابا عمر، سليم، "الترجمة: تأثير وتأثر" **حوليات جامعة الجزائر**، ع.19، ج.1، ديسمبر 2010، ص ص. 43 – 44.

- الخفاجي شهاب الدين، **شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل**، القاهرة، المطبعة الوهبية، ربيع الثاني، 1383 هـ.

- السيوطي جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة**، القاهرة، دار الفكر، 1958.

- عميري باني، **القاموس الأحادي والثنائي في ضوء الصناعة المعجمية (تحليل ونقد)**، أطروحة دكتوراه الدولة في الترجمة، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم الترجمة، 2006، (لم تنشر).

- المسدي عبد السلام، **قاموس اللسانيات، عربي – فرنسي / فرنسي – عربي**، بيروت، الدار العربية للكتاب، 1984.

- **المنجد في اللغة والأعلام**، بيروت، دار المشرق،2003.

2 – باللغة الفرنسية:

- Calvet J.-L., *Il était une fois 7000 langues*, Paris, Fayard, 2011.

- Dubois J. et al., *Gand dictionnaire. Linguistique et sciences du langage*, Paris, Larousse, 2007.

- Kœssler, M. et, Derocquigny, J., *Les Faux Amis ou les piège du vocabulaire anglais*, 5e éd., Paris, wibert, 1961.

- *Le Nouveau Petit Robert de langue française 2008*, Paris, Le Robert, 2007.

-*Le Petit Larousse illustré 2012*, Paris, Larousse, 2011.

-Mallarmé E., « Crise de vers », *variations sur un sujet, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque La Pléiade, 1945, PP. 363 – 364.

-Saussure F. (de), *cours de linguistique générale*, Paris, Payot; 1960.

- Vaslot, H. et Bancher, J., *Les traquenards de la version anglaise*, Paris, Hachette, 1922.

- Vinay J.-P. et Darbelnet Jean, *stylistique comparée du français et de l'anglais: méthode de traduction*, Paris, Didier, 1985.

" صورة المجرم
بين عطيل شيكسبير وراسكولنيكوف
دوستويفسكي "

الأستاذة: علجة مجـــاجـــي

أستاذة محاضرة - قسم الترجمة

جامعة الجزائر 2

يقدم لنا الأدب العظيم عوالم إنسانية مدهشة إلى درجة تجعلنا نتقبل غير المألوف والشاذ، إنه يزلزل قناعتنا فيجعلها تتعاطف مع شخصياته المتخيلة، التي قد نرى ممارستها مستهجنة، فيما لو كانت على صعيد الواقع وأخضعناها للقوانين منطقية جامدة، فالقاتل إنسان مجرم يمتلك صفات مقيتة منفردة تبرز بشاعته، وتلغي إنسانيته، لكن الأدب يستطيع أن يقدم لنا مجرما استثنائيا يجعلنا نتعاطف مع لحظات ضعفه، ما يمتلك من رفاهة حس وشاعرية، أو بما يمتلك من رؤية إنسانية إصلاحية تبيح له ارتكاب جريمة القتل لإصلاح المجتمع.

إن نموذج القاتل المثالي يمتلك شخصية جذابة، كما يمتلك حساً إنسانياً، لهذا النموذج ما ألفناه من صور كريمة للمجرمين في تصرفاتهم وأخلاقهم، كما تميز بندرته في الأدب، وتسليط الأضواء عليه لا يعني تسليط الضوء على الجريمة أو تشجيعها، على النقيض يؤدي ذلك إلى النفور من الجريمة والظروف التي أدت إليها، لهذا لا نستطيع أن نقول أن نموذج القاتل الشريف بعيد عن الحياة، إنه نموذج يجسد موقفا من الحياة، أن يجسد علاقة الكائن ببيئته وبالآخرين في الوقت ومكان محددين، وهو كشف الإنسان وعما يحيط

به من عوامل[1]، لا يستسلم لها، بل يحاول تغييرها من أجل أن يعيش المثل الأعلى في حياته، ويحاول الدفاع عنه لذلك يرتكب جريمة القتل، إنه يختزل بصفاته المتعددة الإنسان في أي زمان وأي مكان، فيقدم لنا نمطا سلوكيا، يتميز بالتفرد من جهة وبالعمومية من جهة أخرى، إذ يستطيع أن يشمل معاناة الإنسان ومخاوفه الخالدة.

من هنا استحق هذا النموذج الدراسة، وإذا سبق شكسبير دوستويفسكي في تناول شخصية القاتل الشريف في مسرحية (Othello)، إلا أننا لا نستطيع أن نقول إن الروائي حين رسم راسكولينكوف قد تأثر بشخصية عطيل تأثر مباشرا وإنما سنجد التشابه بين الشخصيتين نابع من التوجه الفكري والإنساني لكلا الكاتبين، وستمس خصوصية الأديب، كما ستلمس خصوصية عصره أيضاً.

وهناك تساؤل لا بد أن يتردد في أذهان البعض كيف نسمح لأنفسنا بمقارنة شخصية مسرحية بشخصية روائية ؟

اعتقد أن ثمة لقاء بين الشخصية الروائية ليس في اعتمادهما على الحوار الذي نستطيع عبره أن نسير أغوار الشخصية، ونتعرف على صراعاتها فقط، وإنما لاعتمادهما على سمات جسدية ونفسية وفكرية تهب الشخصية فرادتها وتمنحها التالي هويتها الخاصة، كما تمنحها القدرة على تمثيل هموم الإنسان بشكل عام.

شكسبير :

لم يعبأ بالقواعد الكلاسيكية، فقد أصر على الجمع بين الهزل والجد في المسرحية الواحدة، ولم يتقيد بوحدتي الزمان والمكان، وركز اهتمامه على وحدة العمل المسرحي فقط وقد أبدع في مجال تصوير الشخصية التي كان

يمنحها مقومات الحياة والحركة، ويسلط عليها الأضواء من جوانب مختلفة، يبرز ما يمكن أن تنطوي عليه من تناقض وتردد، فتتجسد شخصية حيّة واقعية لا رمزاً باهتاً.

أبدع شكسبير في ملاءمة اللغة الشعرية للمسرح، وفي مسرحياته الأولى أظهر ميلا للانسياق وراء الجمال اللغوي وولغا بالتلاعب بالكلمات والعناية بالقوافي، لكنه تمكن بالتدريج من السيطرة على لغته وتطويرها لمتطلبات المسرح، وكان مغرما بالصور المادية الحيّة وكان نطاق خياله واسعاً وشاملاً بشكل فريد[2].

إن ميزة شكسبير أنه كتب من وحي التاريخ لكنه أضاف إليه رؤيته الخاصة التي تنبع من انتمائه إلى عصر النهضة وهو في الوقت نفسه معاصر لنا، نستطيع أن نقرأ ذواتنا في إبداعه، بها يقدمه من رؤى إنسانية وأحلام ومشاعر وأفكار تؤرقنا " إنه عنيف، قاس، ووحشي، أرضي وجهنمي، يستثير الرعب كما يستثير الأحلام والشعر "، صادق جدا، درامي وجامع، عقلاني ومجنون، نهائي وواقعي "[3].

لو تأملنا معالم شخصية عطيل وجدناه أبعد ما يكون عن شخصية المجرم العادي، فهو إنسان حسامي، شاعر نقي السرية، يصدق كل ما يراه وما يسمعه، يرى الوفاء في كل أصدقائه، لذلك نسمعه يصنف بأعز من صديق أمين دائما، لا يعتريه الشك في الآخرين، ولا يحذر أقوالهم وأفعالهم، إنه شديد الاندفاع والحماسة للفضيلة، شديد الحساسية لكرامته، سريع الانفعال، لذلك يثأر لكرامته دون أي حذر أو شك فيما قاله YAGO، فهو لا يستطيع أن يرى الإنسان ذا وجهين ولسانين، يسرع بتصديق الظاهر دون أن يتأمل في بواطن الأمور، كما كان Hamlet فهو على نقيضه لا يعرف التردد، يتعامل على العالم بحساسيته المرهفة، دون أن يعني هذا القول أن عطيل

شخصية متهورة بصورة مطلقة، فقد حبك ياغو مكيدته بحيث تبدو الزوجة خائنة، فأتى بأدلة تقنع العقل، خاصة أن دزديمونة زوجته لم تصرح بأنها فقدت المنديل.

إن أزمة عطيل في سماحة طبعته لذلك يضن الناس شرفاء اعتماداً على ما يبدون من أقوال وتصرفات، إذ تنقصه الخبرة بالنفس البشرية وهذا أمر طبيعي لمن عاش حياته مقاتلا في الحروب بعيدا عن العلاقات الاجتماعية. باختصار يفتقد عطيل دلالة اسمه الذي يعني (Othello) باللاتينية الحذر. وقد وصفه (آ. سي. برادلي) وصفاً مدهشاً " وهكذا فإنه يجيئنا أسمر رائعاً، متسربلا بضياء من شمس البلاد التي ولد فيها، ولكنه ما عاد شاباً، إنه شكلاً وكلاماً بسيط وشامخ معاً، رجل عظيم من طبعه التواضع مع ثقة كبيرة بقدر نفسه، فخور بخدماته للدولة.

يتوج حياته بمجد أخير هو مجد الحب، وهذا الحب نفسه غريب مغامر شاعري كأي حد في تاريخه الحاصل، يملأ قلبه رقة وخياله نشوة، إننا لا نجد حباً لدى شكسبير حتى ولا حب روميو أشد إغراقا في الأخيلة والرؤى من حسب عطيل "[4].

إذا نحن أمام شخصية مثالية، تحب بعمق الشاعر ونبل الفارس، لهذا لن نقبل أي اعتداء على شرفها، لأن ذلك يعني اعتداء على كل المثل، إنه يبدو عاقلاً حكيماً، لكن ما إن يشتعل قلبه بالغيرة حتى يسيطر عليه الانفعال والأمل والرغبة بالثأر لكل القيم البسيطة التي انتهكت.

نسمع لود فيكو يخاطب عطيل في لحظاته الأخيرة قبل أن يطعن نفسه بخنجره " آه يا عطيل يا من كنت مثالاً الطيبة، فماذا تقول؟ عطيل : أي شيء قولوا قاتل شريف فأنا ما فعلت شيئاً بدافع البغضا، بل الشرف ... تحدثوا عن

رجل لم يعقل في حبّه، ولكنه أسرف فيه، رجل حاضر الريبة، ولكنه إذا أثير وقع في التخبط رجل رمي عنه بيده، لؤلؤة أثمن من عشيرته كلها. رجل إذا انفعل درت عيناه وإن لم يكن الذرف من دأبها..."[5].

إن صفة الشريف التي لحقت بالقاتل لا تبدو، هنا صفة عادية، إنها أشبه باسم يهتزج بالشخصية لذلك فهذه الصفة تكاد تغلب على الفعل(فعل القتل) الذي قام به عطيل، فمن أجل قيم الشرف التي امتهنت من قبل الزوجة، ومن أجل الحفاظ عليها من أن تهان مرة أخرى على يد من قتلها، وهو أيضا شريف لأنه لم ينتظر حكم المجتمع الذي يراعي الظروف المخففة عادة، فيصدر حكمه الذي يتسم بالرأفة، لذلك نجده يطعن نفسه، معاقباً إياها أشدّ أنواع العقاب !!!

لا يمكننا أن نقول إن شكسبير عنصري، حين جعل عطيل الزنجي يقتل المرأة البيضاء، إن لون البشرة يحمل دلالات نفسية، أكثر من الدلالات العنصرية، فهو حار شديد الانفعال والتأثر، كما أن الصورة التي بدأ فيها عطيل (النبيل الشاعر، القائد المحبوب والزوج المخلص والذي تحبه زوجته حتى آخر لحظة من حياتها، أي حتى بعد أن طعنها) ومثل هذه الصفات تنسج لنا صورة شخصية عظيمة، تملك سمات غير منفردة، حتى أفعاله لم تكن سيئة فهو حين مارس فعل القتل، وجدنا شكسبير يعطيه مبررات لهذا الفعل لذلك بدأ هذا الفعل منسجما مع القيم النبيلة التي يعيش لأجلها ويدافع عنها.

إن شخصية عطيل هي شخصية السيد الذي يعيش أبيض السرية، ناصع الأخلاق، رغم بشرته السوداء، في حين وجدنا YAGO (ياغو) يخاطب " بالعبد ".

إن الأسود لا يعني عند شكسبير " وصفاً أساسياً على قاعدة التمييز العرقي رغم أن عطيل قد وعيت صورته كأفريقي غليظ الشفتين، داكن اللون، ولكن الذي كان يعنيه شكسبير هو السواد والبياض حتى داخل العرق ذاته سواد كان أبيض أم أسود، كان يقصد السواد والبياض في الذات الإنسانية وأغوارها العميقة "[6].

وهكذا فالعبودية لدى شكسبير لا تقترن بلون البشرة وإنما تقترن بالأفعال السوداء والشريرة، لهذا كان ياغو الأبيض عبداً بسبب فعاله وكان عطيل الزنجي قائداً نبيلاً بسبب أخلاقه ومروءته وحساسيته.

<u>دوستويفسكي (1821 – 1881) :</u>

كان دوستويفسكي في رواياته فناناً وفيلسوفاً وعالماً اجتماعياً وهو يقول: " إن إيجاد الإنسان في الإنسان مع الواقعية الكاملة ميزة روسية على الأغلب، يدعونني عالماً نفسانياً هذا غير صحيح، أنا واقعي بالمعنى السامي للكلمة، أي أنني أصور كل أعماق النفس الإنسانية ".

اعتقد دوستويفسكي أن العالم المحيط بالإنسان كلما كان " خيالياً "، لا إنسانياً، زاد شوق الإنسان إلى المثل الأعلى، وبات من واجب الفنان إيجاد الإنسان في الإنسان، أي ألاّ يصور الفوضى والدمامة المسيطرتين على العالم، بل ينتقل إلى القارئ ذلك الشوق الكامن في الروح الإنسانية إلى المثل الأعلى بواقعية كاملة، وبذلك يصور الطموح إلى بعض الإنسان الذي قهرته الظروف وكمود العصور والرواسب الاجتماعية، ولذا فإن صوت الفنان المفكر الذي جنب إلى جنب مع أصوات أبطاله ...."

بناءاً على هذا القول نجد في شخصية (راسكولينكوف) تجسيداً لبعض الأفكار التي يرفضها المؤلف، ويثبت زيف دعوتها عبر الرؤية، فالبطل يدعى

بأنه يستطيع استيعاب الجريمة بالعقل، وتبريرها بالعقل والقيام بها بالعقل، وهذا تأكيد على عقلانية الإنسان التي رآها الماديون الذين يؤمنون بالإنسان الإله.

بناءاً على هذه الأفكار نجد طالب الحقوق (راسكولينكوف) بطل رواية " الجريمة والعقاب " يقوم بقتل مرابية عجوز تدعى (أليونا) بعد تخطيط دقيق، لكنه يضطر لقتل أختها (إلزابيتا) فقد نسى إغلاق الباب وراءه، وبعد القتل يسرق بعض المال ويهرب.

لو تعمقنا في شخصية القاتل، في هذه الرواية لوجدناها شخصية غير عادية، إنها مثقفة تسعى لتجاوز وضعها البائي، فقد عاش هذا الطالب عيشة فقيرة في غرفة كأنها الكفن، ورأى تعقد العلاقات الاجتماعية وقسوتها مما يدفع الإنسان الشريف إلى العذاب والموت، لذلك رأى في قتل المرابية العجوز تصفية للشر الاجتماعي بالاستحواذ على ثروتها وتوزيعها على الفقراء وطلاب العلم، إنه يأمل في تقديم الخير للإنسانية المعذبة، فهو يؤمن أن استخدامه للنقود في فعل الخير يلغي فعل الشر. إذ الدافع الاجتماعي أمر لا يمكن الشك فيه، لكنه يطرح مشكلة اجتماعية عميقة : هل تُسَوِّغُ الغاية النبيلة الوسيلة القذرة التي تستخدمها من أجل تحقيقها ؟ هل يحق لنا أن نضحي بوعي كامل ولو بحياة إنسان واحد من أجل سعادة الآخرين ؟. إلى جانب الدافع الاجتماعي ثمة دافع فكري، إذ لم يكن الهدف المال والثراء الشخصي فقد آمن راسكولنيكوف بفكرة سعي إلى تطبيقها هي : إن بالإمكان اختزال البشر إلى فئتين، فئة المتفوقين العباقرة أمثال نابليون، يملكون الحق في عمل كل شيء يرى نفسه منهم، وفئة أخرى هي فئة الناس العاديين يدعوهم " القمل " لهذا نجده يقول " الإنسان غير العادي يملك الحق في أن يجيز لضميره تخطي بعض الحواجز إذ ما كان ذلك مساعداً على تحقيق فكرته التي قد تعود

بالنفع على الجنس البشري بأكمله ... إن كافة المشرعين وموجهي الإنسانية كانوا مجرمين في حق القانون، فهم أتوا بشرائع جديدة، انتهكوا بعملهم هذا القوانين القديمة التي يرعاها المجتمع بعنايته وكما يرى أندري جيد بأن راسكولنيكوف أول من ترسم لديه فكرة الإنسان المتفوق التي سنجدها عند نيتشه[8].

وبما أنه إنسان مثقف يحق له القتل الذي يرثه بالعقل (قتل العجوز) وبعد أن يبررها بالعقل يخطط لها بالقتل، لهذا، نجده يدير ظهره للعواطف وللمشاعر الإنسانية، فلا مكان لها في حياة الإنسان المتفوق، لكنه حين ينفذ جريمة القتل بالعقل، يكشف أنه بشر عادي يخاف من الآخرين بل يرتكب جريمة قتل لم يخطط لها بعقله، إنه يخاف فبقتل إنساناً بريئاً وبدافع الخوف أيضا كان قد ترك الباب دون إغلاق لذلك تدخل إليزابيتا لتشهد جريمته، فيقتلها خوفاً من افتضاح أمره، ثم يكتشف أن إنساناً بريئاً سيحكم بالإعدام بسببه إذ اتهم بارتكاب جريمة قتل العجوز وأختها، فينتابه تأنيب ضمير حادٍ لم يحسب حسابه.

كذلك نلاحظ لدى راسكولينكوف رغبه في امتحان نفسه، قبل ارتكاب جريمة القتل، هل هو إنسان متفوق أم هل هو إنسان تافه ؟ هل يحق له تجاوز القانون والعرف ؟ وبذلك يتحول قتل المرابية العجوز إلى امتحان لذاته وتأكيد تفوقه، الأمر الذي يعزز وجوده في عالم الأخلاق والمثل : فقد كان يظن أنه سيقتل الشر حين يقتلها ! ويعلن انتماءه إلى أولئك الذين يمارسون ما يريدون من تصرفات لأنهم بشر كاملون أشبه بآلهة.

إن تصرفات راسكولنيكوف نابعة من تكوين ثقافي، كان قد انتشر في عصر دوستويفسكي، فقد ظهرت أفكار الملحدين الذين يعلون من شأن الإنسان، ويرون فيه مخلوقا خالياً من التعقيد مادام يملك العقل، إذ يجدون في

هذا العقل أداة لا تضاهي لإحقاق الحق في هذه الحياة، فالإنسان قادر على حل مشكلاته بالعقل، بمعزل عن الإيمان، فهم يتبنون مقولة إيفان كاراكازوف الذي أباح قتل الأب لذلك حمل راسكولنيكوف أفكارهم، ليكشف عبر جحيم المعاناة الداخلة، زيف مقولتهم، فبعد ارتكاب الجريمة يعاني البطل أزمة داخلية حادة، ويكتشف حقيقة أن الإنسان لا يمكن أن يكون عقلا فقط، وإن الازدواجية بين العقل والشعور والانفعالات جزء من طبيعة الإنسان، وبذلك كشف لنا دوستويفسكي عبر أزمة بطله عن الدور الحاسم الذي تلعبه العواطف في حياة الإنسان وسلوكه.

إن مأساة راسكولنيكوف في عدم فهمه للانشطار الذي تقوم عليه النفس البشرية، مع أنه عاش من ذلك الانشطار، حتى اسمه (RASKOLOT) يعني بالروسية الانشقاق والانقسام[9]، فإذا ظهر القسم الأول من شخصيته (الجانب العقلي) مع بداية الرواية وارتكاب جريمة القتل، فإن الشق الثاني من شخصيته (الجانب الروحي والانفعالي) قد ظهر حين أقدم على فعل القتل، إذ بدأت تعتريه الإنفعلات وأزمة الضمير الحادة، التي تكاد تؤدي إلى دماره لولا وقوف (سونيا) إلى جواره بأن تدله على طريق الإيمان بآله، والتطهر بالحب الذي يشمل كل البشر، لذلك يعترف بجريمته، لأنه بدأ يحس أن أي عقوبة اجتماعية هي أخف وطأة من عقوبة الضمير!!

كثيراً ما وصفت رواية " الجريمة والعقاب " بأنها رواية إثارة سيكولوجية " لكن الإثارة فيها ليس لأنها تروي مقاومة البطل لأزمة الضمير، ولذلك الصراع الداخلي العنيف بين ما كان يؤمن به وما تكشف له عن طريق الفعل من خطأ أدى به إلى الإجرام بحق الإنسانية، في حين كانت رغبته صادقة في مساعدتها، لذلك نجده يصرخ بأنه لم يقتل العجوز وإنما قتل نفسه، إذ قتل الجانب الخير فيها (بقتله إليزابتا الخيرة) كما قتل الجانب الشرير فيها (بقتله المرابية أليونا).

يحدثنا " دوستويفسكي عن بطله إثر ارتكاب الجريمة، إذ إن مشاعره غير متوقعة غير منتظمة تعذب قلبه، لقد اصطادتهُ في النهاية الحقيقة الإلهية : الضمير والقانون الذي صنعه البشر، وهو مضطر للتبليغ عن نفسه، مضطر حتى لو أدى ذلك إلى أن يهلك في السجن، لينضم من جديد إلى الناس، إن الشعور بالعزلة عن الجنس البشري الذي استولى عليه أرهقه، وبدأ قانون الحقيقة الإلهية والطبيعة الإنسانية يحدثان تأثيرهما، ولذلك يقرر المجرم على مسؤوليته أن يقبل العذاب لكي يكفر عن جريمته ... " وذلك يتحول القانون الذي أوجده البشر إلى وسيلة تخفف معاناة المجرم من معاناة داخلية لا تحرم، ولذلك فإن العقاب يحتاجه المجرم في رأى دوستويفسكي، ليس من الناحية الأخلاقية وإنما من الناحية النفسية أيضاً.

نجد في الرواية محاكمات ثلاث، (نفسية، أخلاقية، قانونية)، يتعرض لها البطل في أعماقه قبل أن يتعرض لمحاكمة المجتمع التي ستكون مخففة، لذلك تتحول هذه المحاكمات إلى بحث عن الحقيقة الإنسانية، فقد أحس بعد قتل المرابية، فقد اكتشف أنه بشر غير متفوق، لذلك نسمعه يقول " لو كنت قتلت لأنني كنت جائعاً لكنت الآن سعيداً "، فقد كان القتل لديه رغبة في تجسيد فكرة على أرض الواقع، فها هو ذا يصرخُ " أردت أن أصبح نابليون لذلك قتلت ".

إن البطل يكتشف عدم جدوى إقامة السلوك الإنسان على العقل وحده، فهذا يعني احتقار الجنس البشري والنظر إليه باعتباره جرماً مادياً يستطيع الإنسان المتفوق الاستهانة به، بفضل ما يملك من عقل، مأساة البطل أن الجانب العاطفي المهمل في حياته بدأ يستيقظ ليعذبه أشد أنواع العذاب " إن ما يجعل راسكولينكوف يعاني ليس ضميره بقدر ما هو التفكير في أنه لم يستطع أن يقتله، لقد حاول أن يسحقه لكن أخفق، معاناته بعد الجريمة لا تتولد من

الضمير بل من محاولة قتله[10] : لذلك بدا لنا تركيز دوستويفسكي على الوجدان الذي يرى فيه الخلاص الوحيد للإنسان والإمكانية الوحيدة للعقاب، عندئذ يدرك الخاطئ أنه ارتكب ذنباً في حق الحياة البشرية، فخسر قضيته الفكرية ودمر حياة أبرياء مما يؤجج معاناة داخلية أن يخففها أي عقاب دنيوي.

تكمن روعة هذه الرواية في تسليط الضوء على تلك الحرب التي دارت في أعماق البطل من أجل مقاومة انكشاف الجرم أمام ذاته، هنا يتوحد المتلقي مع البطل ليعايش هذه المعاناة، فيحترق في أتون الضمير لإنقاذ المثل التي تجعل الحياة الإنسانية ذات معنى، مؤكداً مقولة رددها في رواية " الأبله " وهي " الجمال سينقذ العالم "، ولن يكون هذا الجمال سوى الحب (البشرية بأجمعها)، وتقديس الحياة وبعث الضمير ... أما القبح (القتل وإلغاء العواطف من حياتنا ...)، فإنه سيدمر الحياة.

وفي رأى دوتويفسكي لم يتفتح الضمير الإنساني إلا بتفتح القلب والإيمان بالله، عندئذ يستطيع مواجهة المعاناة التي يقتضيها هذا التفتح، وهكذا فإن خير الإنسانية يكمن في الضمير الذي هو الله لدى دوستويفسكي، والضمير يعني إحساسً بالمسؤولية تجاه البشرية جمعاء، ومحاولة إسعادها، وذلك بالحفاظ على إنسانية الإنسان، أي بالحفاظ على القوانين التي تنظم الحياة البشرية وتحميها. لذلك اضطرب فكر راسكولنيكوف بين الصليب والفأس " أي بين الإيمان أو الجريمة، فالإيمان يبدو لنا مثقلا بالمعاناة ومجسداً بالتضحية من أجل الآخرين وهذا دليل محبتهم عندئذ تزدهر إنسانية الإنسان، أما الجريمة فهي تلغي هذه الإنسانية وغالباً يرتكبها أناس لا أعماق لهم تسيطر عليهم أفكار الماديين الملحدين، التي تعزز الأنانية في راسكولنيكوف أنه لم يتمتع بهذه الصفات العادية للمجرمين، كان مفكراً ومصلحاً اجتماعياً، لم

تسيطر عليه الأفكار الأنانية كذلك لم يستطع إلغاء وجدانه وضميره من هنا كان قاتلاً استثنائياً تتجلى روعة دوستويفسكي في رسم هذه الشخصية، التي سيطرت عليها أفكار المادة في مطلع حياتها، لكن رؤيته العميقة التي كثيراً ما ننساها في رحمة البحث عن المصلحة المادية التي تقترن غالباً بالعقل، فما هو ذا يقول على لسان بطله بعد أن عرف أن أخته (دونيا) ستتزوج برجل لا تحبه من أجل ما يملكه من مال تساعد به أمه وأخواتها، " إننا نحاول في بعض المناسبات قتل عواطفنا، فنحمل حريتنا إلى السوق نعرضها ".

من هنا لا نستطيع أن نقول إن الفكرة هي بطلة العمل الروائي عند دوتويفسكي بل إنسان الفكرة، على حد قول باختين(11).

<u>نقاط اللقاء بين عطيل شكسبير وراسكولينكوف دوستويفسكي</u> :

بناءا على ما ذكرناه سابقاً لا نستطيع القول بأن دوستويفسكي قد تأثر تأثراً مباشراً بشكسبير في رسم ملامح شخصية بطله، فشتان بين شخصية ظهرت في القرن السابع عشر (عطيل) وبين شخصية ظهرت في القرن التاسع عشر (راسكولينكوف) جسدت لنا تعقد الحياة الفلسفية والاجتماعية وازدياد القلق الإنساني ومعاناة الإنسان الداخلية من أجل إقامة العدل ودفع الظلم الذي اتسعت رقعته. إننا نستطيع أن ندعي إمكانية وجود قواسم إنسانية مشتركة تؤكد أن الإنسان هو الإنسان في أي زمان ومكان، لذلك لجأ كلاهما إلى التغلغل إلى أعماق النفس البشرية لتصوير لحظات ضعفها، قبل لحظات قوتها، لذلك وجدنا أمامنا قاتلا شريفاً، يمتلك النبل الإنساني والحب للبشرية جمعاء.

من هنا نستطيع أن نرى لقاء في الأهداف لدى الكاتبين فقد جسدا لنا المثل الأعلى وقد انتهكت، كما جسدا لنا الروح الإنسانية في لحظة تطهر (إما

بالموت، أو بقبول العذاب والسجن)، كل ذلك من أجل إعلاء قيمة المثل الأعلى في الحياة، أي كل ما هو خالد ونبيل في الحياة، وقد أدرك دوستويفسكي (الذي كان الدفاع عن المثل الأعلى دينه الذي آمن به في الفن) صعوبة وصول الإنسان الواحد، حتى لو كان شكسبير نفسه، إلى المثل الأعلى الخالد والشامل بصورة كاملة أقرب، لأننا بحاجة إلى جهور عدد كبير من البشر، ومن هنا نجد كل فنان عظيم يسعى في هذا الطريق فليس الأمر محصوراً بشكسبير ودوستويفسكي إنها رسالة الفرد يؤديها المبدع كما تؤدي الرسل رسالة السماء.

رأى كلا الأديبين أهمية الإنسان في القلب والعواطف، وبذلك لم يريا الإنسان فكرة عظيمة يستطيع الفن أن يجسدها فقط، لذلك اهتما بإنسانية الإنسان التي تمكن في روحه وعواطفه إلى جانب عقله.

نجد لدى الكاتبين رهافة حس عظيمة تجاه الجوانب المأساوية في الحياة، وتعاطفاً مع الأمل الإنساني، لذلك ليس غريبا أن يطلق على دوستويفسكي لقب " شيكسبير عصره " إذ كان همه البحث عن طمأنينة النفس الإنسانية فرأى أنه بالإمكان تحقيقها عن طريق حب الله، وحب الناس وقبول الألم ولو على غير استحقاق إذ أن في الألم قداسة في رأيه، لذلك وجدناه ينعش النفس ويحييها بعد سقوطها.

كذلك تجاوز دوسويفسكي القوانين السائدة في عصره، أي أدب الطبقة العليا، وبدأ يلتفت إلى معاناة الأسر الفقيرة، أو المتوسطة، متأثراً بغوغول، فانتبه إلى " الوقع " المعقد والمتناقض وغير المتزن فنياً.

استطاع المؤلف دوتويفسكي أن ينفصل عن بطله، الذي جسد فكرة مناقضة لفكره الإنساني الذي يقوم على المحبة والتضحية، لذلك استطاع البطل أن يجسد لنا الصراع بين ما يؤمن به من أفكار وما يؤمن به المؤلف، من هنا

أبدع دوستويفسكي تنوعاً في الأصوات، ولم نعد نسمع صوتاً واحد هو صوت المؤلف إذ برز البطل عبر صوته الخاص لذا سادت لدى دوستويفسكي " الكلمة المزدوجة الصوت والمتعددة الاتجاهات، فضلا عن كونها كلمة أشبعت داخلياً بقيمة حوارية، وكلمة غيرية : الجدل الخفي، والاعتراف المزين بالجدل، والحوار الخفي، وليس لدى دوتويفسكي تقريباً كلمة بلا تلفت متوتر إلى الكلمة الغريبة[13].

كلا البطلين مصاب بنوع من الضعف النفسي أحدهما بسبب اندفاع الانفعالي وطيبته (جنون الغيرة : عطيل) والآخر بسبب سيطرة فكرة واحدة على عقله والتهور الذي يصاحب الشباب (جنون العظمة : راسكولينكوف).

استطاع كلا الأديبين أن يتجاوز السائد في عصره، فشكسبير تجاوز قوانين الكلاسيكية التي تؤكد على العقل وحده ولا تُعير التفاتاً للعاطفة، فجمع إلى جانب العقل العاطفة، كذلك تجاوز قانون الوحدات الثلاث، وصار يعرض على المسرح المشاهد الدرامية، حتى اتهمه نقاد عصره بأنه بربري لكثرة ما يُعرض من مشاهد القتل على المسرح.

صحيح أن دوستويفسكي أبدع في مجال الرواية، أي في مجال مختلف عن المجال الذي أبدع فيه شكسبير، إلا أننا لمحنا في روايته اهتماماً بتقنية الحوار، سواء أكان حواراً داخلياً، يسلط الضوء على صراعات فكرية ذات صلة بالعالم الخارجي الاجتماعي والعالم الداخلي. إن اهتمام بتقنية الحوار لدى الروائي (دوستويفسكي) يجعله يقترب من اهتمام المسرحي شكسبير بهذه التقنية التي تعد أساس الفن المسرحي.

لعل الإنجاز المدهش لكلا الأدبيين أنهما نقلا نموذج شخصية المجرم من نمطيها المألوفة (أي شخصية قذرة في أخلاقها وفي سلوكها، وفي أحاسيسها، تنتمي لعالم سفلي بشع، مدمر للحياة البشرية والمثل العليا) إلى

نموذج مدهش غير متوقع وغير مألوف، إذ نجد الشخصية حساسة مرهفة، قد تسيطر عليها العاطفة (عطيل) وقد تسيطر عليها الفكرة (راسكولنيكوف) فتؤدي بها إلى القتل من أجل الحفاظ على المثل الأعلى في الحياة لا من أجل تدميره، كما يفعل المجرم العادي.

الهوامش

1- محمد غنيمي هلال، " الأدب المقارن "، دار النهضة، مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، دون تاريخ، ص : 280.

2- حسام الخطيب، " محاضرات في تطور الأدب الأوروبي "، مطبعة طربين، دمشق، 1975.

3- بان كوت، " شكسبير معاصرنا "، ترجمة :تجبرا لإبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، ، ص 39.

4- شكسبير، " عطيل "، ترجمة : تجبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

5-المصدر السابق، ص 199 – 201.

6-ليوالي فيد لر، أدوار وار يوليك، " عطيل وراسكولينكوف "، ت. محمد أبو حضور، وزارة الثقافة، دمشق، 1983، ص 42.

7- مجموعة من المؤلفين " دوستويفسكي دراسات في أدبه وفكره "، ت. نزار عيون السود، وزارة الثقافة، دمشق، 1974، ص:90 – 92.

8- أندريه جيد، " دوستويفسكي مقالات ومحاضرات "، ت. إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1988، ص : 204.

9- ريتشارد بيمر، " دوستويفسكي دراسات لرواياته العظمى"، ت. عبد الحميد الحسن، وزارة الثقافة، دمشق، 1976، ص 62.

10- ي. كارياكين دوستويفسكي، إعادة قراءة ، ت. خليل كلفت، كوميبو للنشر، بيروت، ط1، 1991، ص : 9.

11- مخائيل باختين، " شعرية "، دوستويفسكي "، ت. د. جميل نصيف التكريتي، مراجعة، د. حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء بالاشتراك مع دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986.

12- المرجع السابق، ص 296.

مفهوم الزمان في نظرية النسبية

الأستاذ: سعيدي عبد الفتاح

تمهيد:

من المفاهيم الأساسية التي لا يستطيع العقل البشري إنكارها، أو التعامل بدونها مع الكون مفهوم الزمن أو الزمان،هذا المفهوم الجوهري الذي نال حظوة الدراسة والاهتمام ليس فقط مع نشأة التفكير الفلسفي بل مع نشأة التفكير الإنساني عموما.فإذا كان الإنسان يعيش عالمين؛عالم داخلي يخص مشاعره ووجدانه وعواطفه وكل ما يخص تقلبات حياته النفسية،وعالم خارجي يتعرف عليه من خلال ما تمده به حواسه، ويشترك كلا العالمين بالرغم من الفروقات الجذرية بينهما في قيامهما على فكرة الزمن، الأمر الذي أدى إلى خلافات عميقة بين الفلاسفة والمفكرين فيما يتعلق بحقيقة الزمن،إذا كان حقيقة تخص حياتنا النفسية الباطنية ولا علاقة له البتة بالعالم الخارجي، وما نتصوره من زمان فيزيائي إن هو إلا وهم نشأ نتيجة محاولة إسقاط العالم الشعوري الداخلي على عالم الحوادث الخارجية نتيجة لما ينتابها من تغيرات وتبدلات، بغية ترتيبها وجعلها معقولة لعلماء الفيزياء وكل الدارسين لظواهر وحوادث العالم الخارجي، وظل هذا الاعتقاد سائدا لدى الفلاسفة طيلة فترة العلم الكلاسيكي النيوتوني الغاليلي القائم وفق النموذج الديكارتي،غير أن التطورات الخطيرة التي حدثت في ميدان العلوم الفيزيائية أبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد أن توغل الفيزيائيون في دراسة الظواهر الضوئية من جهة، والظواهر الكهرومغناطيسية من جهة أخرى،هذه الأعمال التي توجت بمعادلات تنسب إلى العالم الإرلندي جيمس ماكسويل (1831-1879) والتي توحد الموجات الضوئية والكهربائية والمغناطيسية في مجال

واحد ويستنتج –ومن غير قصد- سرعة الضوء في الخلاء كسرعة حدية لا يمكن لأي كائن مادي أن يتجاوزها،لأنها تمثل حركة الطاقة في الخلاء،وأن هذه السرعة ثابتة في جميع المراجع الفيزيائية، عندها حان الوقت المناسب للعلماء أن يغيروا وجهة نظرهم إزاء الزمان كثابت مطلق لقياس الحركة، ويعلن العالم الألماني ألبرت أينشتاين(1879-1955) أن الزمن نسبي وأنه يتباطأ كلما زادت الحركة(النسبية الخاصة1905)، وكلما كانت الجاذبية قوية(النسبية العامة 1916). ويعتبر هذان التاريخان انقلابا فيزيائيا خطيرا كانت له آثارا أخطر على مستوى الفلسفي عموما وعلى المستوى الاستيمولوجي خصوصا.وتعتبر الأفكار الأساسية لهذا المقال محاولة إجابة على هاذين السؤالين : **ما هي النظرية النسبية،بشقيها الخاص والعام؟ وما هي أهم المفاهيم الفيزيائية والفلسفية التي قدمتها حول مفهوم الزمان؟**

ما هي النظرية النسبية النسبية؟ قبل أن نشرع في الإجابة على هذا السؤال يجدر بنا أن نعرف كلمة:**نسبي** Relatif,ce qui est en relation avec، من الكلمة اللاتينية relativum، أي يتعلق بـــــــــــــ، يمكن نسبته إلى، وفي اللغة العربية من النسبة أو النسب،فكل شخص يولد أو يوجد في هذا الكون لا يكون مستقلا تماما عن بقية البشر بل ينتسب أو ينسب إلى أبوين وأخوة وأهل وعشيرة، وإذا عممنا الفكرة صار كل شيء ندركه بحواسنا إدراك الأعيان إلا وهو في علاقة وفي نسبة مع غيره من الأشياء التي تحيط به. ومن الأسباب التي جعلت اليونان القدامى يميزون بصرامة بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، ويفضلون العالم الأول على الثاني كون مدركات الأذهان ساكنة وثابتة ومطلقة، أي أن وجودها مستقل تماما، بينما مدركات الأعيان(المدركات الحسية حسب تعابير المتكلمين) فهي متحركة، متغيرة،نسبية، أي أنها تختلف من شخص لآخر، ومن مكان لآخر، ومن زمان

لآخر، فلو فرضنا جدلا أن جميع الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ثابتة في مكانها، فيكفي أن يتحرك المراقب من الموضع الذي كان فيه حتى يلاحظ أن الأشياء كلها قد تغير شكلها،وحجمها، وصوتها وهكذا، فكلما ابتعد عن الشيء صغر، وكلما اقترب منه كبر، واشتد صوته، ولمع لونه، والعكس صحيح. واعتقد اليونان القدامى بذلك أن عالم المحسوسات عصي عن الدراسة، ولا جدوى ولا طائل من دراسته، لانعدام الحقيقة الواحدة التي يمكن أن تنظمه،بخلاف عالم المعقولات، عالم الحقائق الخالدة الثابتة،التي لا تتغير بزمان، ولا تختلف من إنسان إلى إنسان، فقسمة محيط الدائرة على قطرها تعطينا دائما وأبدا قيمة ثابتة ومطلقة مهما تعددت الدوائر،هذه القيمة تساوي العدد:3.14159265 ومجموع زوايا المثلث الإقليدي تساوي دائما قائمتين، وهكذا..وبقي الأمر على هذا الحال حتى تطورت الرياضيات الحديثة بتطور الجبر،واستطاعت عبقرية ديكارت أن تخترع الهندسة التحليلية،تلك الهندسة التي صهرت الجبر في الهندسة، حيث تتعامل مع مسائل الهندسة على أنها معادلات جبرية، وتقدم لمسائل الجبر تفاسير هندسية.

يحاول العالم الأمريكي كارل ساغان* بكلمات موجزة أن يعرف نظرية النسبية بقوله: «ليس هناك مكان في وضع "سكون" ،وليس هناك إطار يمكن أن ننظر من خلاله إلى الكون ، ويكون متفوقا على أي إطار آخر، هذا ما تعنيه كلمة "النسبية"[1] »

وفي أثناء حديث اينشتاين عن النظرية النسبية يقول:« نظرية النســبية تشبه بناء يتكون من طابقين منفصلين : النظرية النسبية الخاصة ، والنظريـــة النسبية العامة، وتعالج النظرية النسبية الخاصة التي تعتمد عليها النسبية العامة كل الظواهر الطبيعية، ماعدا الجاذبية ، أما النظرية العامـــة فتعطينـــا قـــانون الجاذبية وعلاقته مع قوى الطبيعة الأخرى»[2]

التعريف بنظرية النسبية الخاصة:

المقصود بنظرية النسبية الخاصة أو المحدودة ، هي ذلك القسم من النظرية النسبية لاينشتاين الذي لا يتكلم سوى عن الحركات المستقيمة المنتظمة، والمراجع العطالية فيما بينها.

1) مبادئها

تقوم النظرية النسبية الخاصة على مبدأين أساسيين ، كان لهما الفضل في الوصول إلى الكثير من النتائج الثورية.

1.1 تكافؤ جميع المراجع العطالية

وهذا المبدأ ليس جديدا، اعتمد عليه غاليلي في تحويلاته ، وكذلك وظّفه نيوتن في ميكانيكه، لكنه كان يشمل قوانين الميكانيكا فقط دون قوانين الكهرومغناطيسية، ومع تعميم اينشتاين تصبح المراجع الغاليلية، صالحة لقوانين الكهرومغناطيسية كذلك ولكل قوانين الطبيعة بدون استثناء. ومجموعة الإسناد هذه تتحرك بانتظام في خط مستقيم بالنسبة إلى مجموعة قصورية (عطالية) تكون هي الأخرى مجموعة قصورية مثلها .[3]ويقول في موضع آخر معبرا عن طبيعة هذه المراجع القصورية: « فلو كان يراد أن تكون قوانين الميكانيك صحيحة لوجب أن تكون حركة مجموعة الإسناد خالية من الدوران والعجلة.»[4]

1.2 ثبات سرعة الضوء

يؤكد هذا المبدأ أن الضوء ينتشر في الفراغ بسرعة ثابتة دائما (بسرعة مستقلة عن حالة الراصد أو مصدر الضوء من الحركة.) ومعنى هذا أنه مهما تغيرت سرعة المرجع فإن الضوء يبقى محافظا على سرعته.[5] قد يبدو لأول وهلة أن هاذين المبدأين متناقضان : ويكون ذلك فعلا إذا أسندنا مختلف

قوانين الطبيعة، بما في ذلك قوانين الميكانيكا إلى تحويلات غاليلو، التي تسلِّم بأن تغير سرعة المرجع تؤثر على سرعة الظاهرة التي ننسبها إليه، والتي نحن بصدد دراستها ، لكن الضوء يشذُّ عن القاعدة ، ويحافظ على سرعته في مختلف المراجع، ولتجاوز هذا التناقض استبدل اينتشتاين تحويلات غاليلو بتحويلات لورنتز، التي تعتبر من جهة مجرد تعميم لها ، إذ يمكن اشتقاق التحويلات الأولى من الثانية، ومن جهة أخرى أن تحويلات لورنتز تأخذ بعين الاعتبار ثبات سرعة الضوء في مختلف المراجع، ومختلف الاتجاهات.[6]

2) النتائج المترتبة على هذه المبادئ

إن هاذين المبدأين السالفين بالرغم من البساطة التي يمتازان بها ، غير أنه كان لهما نتائج ثورية على مختلف المستويات ، سواء كان ذلك على مستوى الفيزياء التقليدية، التي كان يعتقد أن إسحاق نيوتن قد بلغ بها مستوى الكمال، أو على مستوى الحس المشترك والتصور الإنساني للكثير من المفاهيم التي كان يعتقد الرأي العام أنها تصورات بسيطة وواضحة،ومن ثمة فإن مناقشتها تعد من باب الهرطقة وتضييع الوقت. ولعل من هذه المفاهيم مفهوم الزمان نفسه،وكذلك مفهوم المكان والمادة والطاقة، إلى غير ذلك. ويمكن عرض هذه النتائج في العناصر التالية:

2.1 تقلص الأطوال

طول الجسم هو البعد بين طرفيه.ولو أننا أخذنا شيئا ما وقسنا طوله حين يكون ساكنا ، فإن المقدار الذي نحصل عليه يسمى طول السكون rest length ، ولو أننا قمنا بقياس هذا الشيء نفسه ، وهو يتحرك أمامنا بسرعة فائقة، فإننا سوف نجد مقدارا أقل من طول السكون. وبعبارة أخرى الأشياء المتحركة تتقلص على طول الاتجاه الذي يتحرك فيه ، ومعامل فيتزجيرالد أو

لورنتز هو الذي يحدد مقدار التقلص، فإذا كان لدينا جسما ما طولـــه L وهـــو في حالة السكون ، فإذا تحرك بسرعة V فإنـــه طولـــه الجديـــد 'L يســـاوي[7] $L' = L\sqrt{\frac{v^2}{c^2}}$ وعلى سبيل المثال تظهر سفينة الفضـــاء التـــي تتحـــرك بسرعة87% من سرعة الضوء على أنها نصف طول السكون، فـــإذا كـــان طولها في حالة السكون 10أمتار، فإنه بتلك الســـرعة الفائقـــة لـــن يتجـــاوز طولها5 أمتار فقط! [8] فإذا حدث هذا، فماذا يحدث لرواد الفضاء وسفينتهم في تقلص متزايد ؟ لا يتغير شيء على الإطلاق من وجهة نظرهم،فالسفينة تحافظ على طولها الأول من وجهة نظر ركابهـــا.وهنـــا نتســـاءل أ لا يعتبـــر هـــذا تناقضا،وتضـــاربا مـــع معطيـــات المنطـــق:كيـــف تكـــون مركبـــة مـــا طولها10أمتار،و5أمتار في نفس الوقت ؟؟ وتجـــد النظريـــة النســـبية لـــذلك جوابا،كل ما في الأمر أن العملية نسبية، فالمتر نفسه الذي نقيس به الأطـــوال يتقلص،والأغرب من ذلك أن أطوال رواد الفضاء نفسها تتقلص، وذلك في اتجاه الحركة،وهذا دليل قاطع على عدم أمكانية حركة الأجسام المادية أكثـــر من سرعة الضوء،وأن المكان نفسه، ينعدم عند سرعة الضوء،ويصبح لا يسع شيئا .

2.2 تمدد الزمان

ينساب الزمان على الأشياء السريعة الحركة أبطأ مما لو كـــان علـــى الأشياء الثابتة. وبالنظر إلى تحويلات لورنتز،نجد أن فتـــرة الـــزمن Δt بـــين حادثتين(مثل نبضتين متتاليتين لساعة ما) كما يقيسها راصد مقيم A ،وزمن الفتـــرة$\Delta t'$ التـــي يقيســـها راصـــد متحـــرك B تـــرتبط بالمعادلـــة:[9]

$\Delta t' = \frac{\Delta t}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$ فإذا تحرك الراصد المتحرك B بســرعة 87% مــن سرعة الضوء ، فإن الزمن سوف يتباطــأ إلـــى النصــف،فإذا كـــان هـــذان الشخصان A وB قد افترقا بعد أن ضبط كل منهما ساعته مع الآخـــر علـــى الساعة الصفر يوم 1 يناير2006،وتحرك الراصد B بالسرعة المذكورة،فإنـــه سوف يحدث أمر غريب للغاية:فكل ساعة يعيشهاA،يكونB قد عاش نصـــفها فقط،لو فرضنا أن لكل منهما يومية خاصة بالتقويم السنوي،فكل منهما ســوف ينزع منها ورقة بعد مرور 24 ساعة،فإنه كلما نزع B ورقة،يكون A قد نزع ورقتين. وفي الوقت الذي يهمُّ فيه A بالاحتفال بدخول العـــام الجديـــد 2007 يكون B يكتب مذكراته الخاصة بيوم1 جويليـــة 2006!فـــإذا قضـــى هـــذا الأخير10 سنوات، وهو يتجول في الفضاء،يكون صديقه قد عاش 20 عامـــا. وهذه النقطة تثير مشكلة الخبرة،فهل إذا انتقلنـــا بســـرعة الضـــوء تباطـــأت مشاعرنا،وتناقص عدد المشاعر التي تتم على مستوى حياتنـــا النفســـية؟وهل تناقصت حاجة خلايانا إلى كمية الدم المعهودة التي يضخها القلـــب فـــي كـــل لحظة ؟ وفق هذا الطرح الذي قدمه اينشتاين سوف يفقـــد الحاضـــر معنـــاه، وتصبح إمكانية أن نعيش الماضي مثل أن نعيش المستقبل. فبعد مرور سنوات عن رحلة B فكر صديقه A أن يبعث إليه برسالة الكترونية بسرعة الضـــوء ، تحمل تاريخ اليوم الذي كتبت فيه،وكم تكون المفاجـــأة كبيـــرة بالنســـبة لـــــ Bعندما يرى التاريخ المكتوب في الرسالة مازال فـــي المســـتقبل،فيرد إلـــى صديقه رسالة مماثلة فيكتشفA أن الرسالة التي وصـــلته،تاريخها أقـــدم مـــن التاريخ الذي بعث فيه رسالته،مع أن كل المعلومات الموجودة في الرسالة تدل على أن رسالته قد وصلت فعلا!ومن هنا يدرك الصديقان أن لكل زمانه،ولكل تاريخه الخاص.وأن الزمن– على خلاف ما كان يعتقد – لا ينساب بالتســـاوي

بين كل المراجع. ومن المسائل التي ارتبطت فلسفيا بفكرة الزمان،فكرة الخلود،التي ربطها اليونان بفكرة الثّبات،إلى درجة أنهم قد اعتبروا الحاضر لحظة من لحظات الخلود.والجديد الذي جاءت به نظرية النسبية،أن الزمان يتوقف عند سرعة الضوء،ولذلك فالحوادث التي نراها في سماء المجرات،والنجوم البعيدة، تحافظ على وجودها منذ ملايين السنين. ومن الإشكاليات العويصة التي أُثيرت حول مسألة نسبية الزمان،فور ظهور النسبية الخاصة،ما يُعرف بمفارقة التوأمين twins paradox:إذا سافر أحد توأمين في مركبة فضائية بسرعة تقارب سرعة الضوء,فسيكتشف بعد عودته للأرض بعد خمس سنوات على ساعته,مرور خمسين عاما على توقيت الأرض و سيجد أن أخاه قد كبر خمسين عاما،في حين لم يزد عمره هو سوى خمس سنين.مما يعني أن الزمن يتباطأ بتزايد سرعة الجملة المرجعية التي يتم القياس بها.ومادامت الحركة نسبية،إذ لا يمكن تمييز الحركة عن السكون،فأيٌّ التوأمين يحافظ على شبابه،المسافر أم الماكث على سطح الأرض؟

2.3 تعديل مبدأ السرعات

يعتبر مبدأ تركيب السرعات من المبادئ الأساسية التي أقام عليها غاليلي فكرة التحويل من مرجع إلى آخر,فإذا كانت $\vec{V}$ هي سرعة جسم متحرك بالنسبة لمعلم ثابت و $\vec{U}$ هي سرعة جسم آخر بالنسبة لنفس هذا المعلم الثابت،وكانا في نفس الاتجاه، فإن مجموع سرعتيهما $\vec{V}'$ يساوي: $\vec{V}' = \vec{V} - \vec{U}$ [10] مثلا: سائق سيارة يتحرك بسرعة ثابتة قدرها 100كلم /سا،فإذا كانت أمامه في الطريق سيارة أخرى تتحرك بنفس السرعة,وفي نفس الاتجاه،فإنه يراها ثابتة,لأن المسافة التي تفصله عنها تبقى ثابتة.أما إذا كانت تتحرك بسرعة ثابتة قدرها 130كلم /سا وفي نفس الاتجاه ،فإنه يراها تتحرك بسرعة 30كلم /سا فقط. أما إذا كانت في الاتجاه المعاكس،فإنه يراها تتحرك

بسرعة قدرها 230كلم/سا،أي أن سرعة اقتراب السيارتين من بعضهما يساوي مجموع سرعتيهما. لكن هذا المبدأ غير صالح مع سرعة الضوء، التي تبقى ثابتة مهما تغيرت سرعة المرجع. وعلى أساس هذه الحقيقة استبدل اينشتاين التحويلات الغاليلية بتحويلات أخرى عُرفت بتحويلات لورنتز، التي هي كالتالي:[11]

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$y' = y$$

$$z' = z$$

$$t' = \frac{t - \frac{vx}{c^2}}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

وبما أن السرعة هي قسمة المسافة على الزمن فإن مبدأ السرعة الجديد يساوي:

$$v' = \frac{x'}{t'} \Leftrightarrow v' = \frac{x - vt}{t - \frac{vx}{c^2}}$$

وهكذا يصبح مبدأ جمع السرعات يأخذ بعين الاعتبار زمن المرجع الأول ،وزمن المرجع الثاني.

2.4 الزمن والسببية

مبدأ السببية من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها فهمنا وإدراكنا لما يحدث في العالم الخارجي،فبالرغم من هذه الحوادث المتشابكة التي نراها يوميا وتوحي لنا وكأن هذا العالم خبط عشواء لا يحكمه نظام ولا يلفه نسق

،إلا أننا إذا تأملنا ظواهر هذا العالم جيدا وجدناه يتحرك وفق نظـــام وترتيـــب صارم وفق خط الزمان، إذ لم تثبت التجربة حدوث شيء من غيـــر أســـباب تؤدي إلى حدوثه،فكل ما يجري الآن هو نتيجة لما جرى،وكل ما يجري هـــو سبب في الوقت نفسه لما سوف يجري،فالظاهرة أيا كانت هي سبب ونتيجـــة. ومن جهة أخرى فالنتيجة بأي حال من الأحوال لا يمكنها أن تســـبق الســـبب، فالسبب يحدث أولا ثم تعقبه النتيجة ، فإذا دخلنا إلى أحد غرف بيتنا ووجـــدنا كأسا منكسرا مُلقى على الأرض، فلا يمكن بأي حال من الأحوال قبول أن لا يكون هناك سبب كاف قد أدى إلى انكسار هذا الكأس . ولقد اهـــتم الفلاســـفة والعلماء على حد سواء منذ القدم بمســـألة الســـببية بصـــفتها فكـــرة لازمـــة لفكرة الزمان، وحتى تكون الفكرة واضحة أكثر،ميزوا بين السبب *corollaire* والعلة[12]، فالسبب يمكنه أن يشمل السلسلة السببية كلها،بينما العلة فهي الســـبب المباشر .وعلى سبيل المثال: إذا كانت الظاهرة A هي ســـبب حـــدوث B وB هي سبب حدوث C وC هي سبب حدوث D، وهكذا ، فالسلسلة الســـببية A، B، C كلها أدت بالترتيب إلى حدوث الظاهرة D . لكننـــا إذا تتبعنـــا هـــذه السلسلة فسوف ينتهي بنا الأمر إلى ما لا نهاية، فالظاهرة A هي الأخـــرى لا بد أن تكون هناك أسبابا قد أدت إلى حدوثها، وتجنبا لهذه المشكلة العويصـــة، استعاض العلماء مصطلح العلة ، وهو السبب المباشر أو السبب القريب الـــذي يتوقف عليه حدوث الظاهرة، فلو عدنا إلى مثالنا وجدنا أن علـــة الظـــاهرة D هي الظاهرة C وليست الظاهرة A أو B.وبناء على فكرة العلية قام العلمـــاء بصياغة القوانين العلمية التي هي عبارة عن صياغة رياضية للعلاقات الثابتة بين الظواهر،على أن يكون القانون يتناول ظاهرتين أو أكثـــر.فعلـــى ســـبيل المثال: قانون التجاذب العام أو التربيع العكسي الذي صاغه نيوتن في العـــام 1687 يتناول فقط كمية أو قانون التجاذب بين كتلتين لا أكثـــر! إن الجديـــد

الذي أدرجه اينشتاين في نظرية النسبية الخاصة، هو ثبات سرعة الضـــوء،أي أنه لا يوجد شيء في الكون يمكن أن تكون له ســـرعة أكبـــر مـــن ســـرعة الضوء،وبتعبير آخر،إذا انطلق فوتون في الفضاء لا يمكن لأي شـــيء مهمـــا كانت سرعته اللحاق بهذا الفوتون،ولو كان فوتونا آخر،والســـبب بســـيط،لأن الفوتون الأول انطلق بمدة زمنية قبل الفوتون الثاني. فمـــا دامـــت الســـرعة محدودة تبقى المسافة بينهما ثابتة.إن العلاقة بين الظواهر والحـــوادث التـــي تحدث في الكون تحددها علاقة التأثير والتأثر،علاقة السبب بالمســـبب، فـــإذا انطلقت سيارة بسرعة 60كلم /سا،وأردنا اللحاق بها بعد مدة زمنية معينـــة ، فيكون ذلك ممكنا بمقدار ما نزيد في السرعة، فإذا انطلقنا وراءهـــا بســـرعة 100كلم /سا فإننا نختصر الزمان والمكان الذي يفصلنا عنها، أما إذا انطلقنـــا بسرعة 60كلم /سا فإن المسافة والمدة الزمنية التي تفصلنا عنها سوف تبقـــى ثابتة، وبالتالي لا يمكننا نقل الخبر إلى أصحاب هذه السيارة. ذلك تمامـــا مـــا يحدث مع الضوء.ولتوضيح الفكرة يمكن أن نقدم مثـــالا آخـــر : إذا حـــدثت جريمة قتل في أي مكان في العالم ، تقوم الشرطة بالبحث عن الجـــاني ، أي المتسبب في ارتكاب الجريمة ، ويمكن لهذا الجاني أن ينتقـــل علـــى جنـــاح السرعة إلى أي مكان آخر غير المكان الذي حدثت فيه الجريمة ، حتى يبعـــد عن نفسه الشبهة وأصابع الاتهام فإذا وجدنا شخصا ما موجوداً فـــي مركبـــة فضائية تحطُّ على سطح زحل، ساعة واحدة بعد حدوث الجريمـــة، والمـــدة الزمنية التي يقطعها الضوء حتى يصل إلى زحل انطلاقا من الأرض ســـاعة ونصف. فهل يمكن الشك في أن هذا الشخص قد ارتكب الجريمـــة ؟ حســـب معطيات نظرية النسبية لا يمكن الشك البتة في هذا الشخص، بل يســـتحيل أن يكون هو مرتكب الجريمة، لأنه -وبكل بساطة- لا يمكنه أن يصل إلى زحل قبل الشعاع الضوئي، مهما كانت السرعة التي تبذلها المركبة.وهكـــذا تضـــع

نظرية النسبية لاينشتاين حدودا قصوى لفكرة السببية، فلا يمكن الحديث عن السببية إلا داخل كرة،مركزها الحادث ونصف قطرهـا 300000كلـم، فلـو تصورنا الشمس مصباحاً كهربائياً،بإمكاننا إشعاله وإطفاءه في كل لحظة، فلـو قمنا بإشعالها في اللحظة 0= t فبعد ثانية واحدة يراها فقط من هم موجودون داخل محيط نصف قطره 300000كلم ، وفي الثانية الثانية يراها مـن هـم موجودون داخل محيط نصف قطره 600000كلـم أي(300000كلـم×2)، وهكذا فلن يرى الموجودون على سطح الأرض اشتعال الشمس إلا بعد مرور 8 دقائق وبعض الثواني ، ولن يراها من هو على سطح المريخ إلا بعد هـذه المدة، ولن يراها من هم موجودون في مجرات بعيدة نائيـة إلا بعـد مـرور ملايين بل ملايير السنين ، وهكذا يتسع نطاق السببية بمرور الزمن .

وخلاصة القول أنه لا يمكن أن يكون هناك اتصال بين الحوادث التي تجري في الكون،أي أن تكون بينها علاقة سبب بنتيجة أسرع مـن الضـوء الذي يقطع مسافة 300000كلم في الثانية الواحدة. أما خارج هـذا الإطـار فيستحيل أن يدخل في إطار السببية.ويمكن التعبير عن ذلك بالمتصل الزمكاني وفق المعادلة التالية:[13] $ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2dt^2$ فـــــــــــ:

($x^2 + y^2 + z^2$) هي مركبة المكان.و (c^2t^2) هي مركبة الزمان .فإذا كانت c^2 هي مربع سـرعة الضـوء،وهو ثابـت لا يتغيـر، و t^2 هـو مربـع الزمان.يمكن أن تأخذ هذه المعادلة ثلاثة حلول مختلفة:

أ)- $x^2 + y^2 + z^2 - c^2t^2 = 0$.هذا يعني أن المركبة المكانيـة تساوي المركبة الزمنية ، الاتصال موجود ، وبسرعة الضوء فـي الخـلاء . كما توحي هذه المركبة بالحاضر.

ب)- $x^2 + y^2 + z^2 - c^2t^2 > 0$.المركبة المكانية أكبر من المركبة الزمنية، يمكن أن يكون في هذه الحالة اتصال بين الحوادث، ومختلف الأجسام المادية.وتوحي هذه المعادلة بالمستقبل، الذي يمكن أن يتحقق في إطار السببية.

ج)- $x^2 + y^2 + z^2 - c^2t^2 < 0$.المركبة المكانية أقل من المركبة الزمنية، وفي هذه الحالة يستحيل أن يكون هناك اتصال بين الحوادث،لأن الاتصال في هذه الحالة،يستلزم سرعة أكبر من سرعة الضوء،وهذا مستحيل،ويتنافى مع مسلمات النظرية.أما هذه المعادلة فتتعلق بالماضي، حيث استحالة التأثير على ما قد حدث.

2.5 زوال فكرة التزامن

تعتبر الفيزياء الكلاسيكية فكرة التزامن La simultanéité فكرة مطلقة ، فإذا تزامن وقوع حادث مع حادث آخر في مكان ما ،فإن هاذين الحادثين متزامنان لكل المشاهدين،في مختلف الأماكن، وكذلك في مختلف المراجع، وذلك لسبب بسيط،ألا وهو استقلال الزمان عن كل المراجع، فميقاتية واحدة،يمكن أن نقيس بها،مختلف الحوادث التي تجري في الكون،وفق مراجع لا حصر لها.لكن أينشتاين يكشف،كيف أن فكرة التزامن(أي وقوع الحوادث معا)،هي الأخرى نسبية،والحادثان اللذان يكونان متزامنين وفق هذا المرجع،قد يكونان متعاقبين في مراجع أخرى،يقول غاستون باشلار:«لقد هاجمت النسبية أولية فكرة التزامن، مثلما هاجمت هندسة لوباتشوفسكي أولية فكرة التوازي»[14]ولإيضاح الفكرة أكثر لا يمكن أن نفرض كلمة "الآن" على الكون كله،فهي أولا كلمة ذاتية نفسية،وحتى إذا اقتصرنا على معناها الموضوعي،وهو تواقت حدثين،وحدوثهما معا في نفس اللحظة،فإن هذا التواقت لا يمكن أن يحدث بين أنظمة مختلفة لا اتصال بينها.[15] ويرى

اينشتاين أن الحدث لا يتعلق بمكان حدوثه،بل يتعلق بالمركبة الزمكانية التـــي يرصده منها الراصد[16].ولتوضيح ذلك نلجأ إلى المثال التالي:لنتصور قطـــارا يبلغ طوله 5400000كلم،يتحرك في خط مســـتقيم بســـرعة منتظمـــة تبلـــغ 240000كلم/ثا. ولنفترض أن مصباحا أوقد في وسط القطار في لحظة زمنية معينة من أوقات السفر،وقد نصبت في العربتين الأولى والأخيرة أبواب آليـــة(أوتوماتيكية)،تنفتح في تلك اللحظة التي تتعرض فيها لأشعة الضوء. فما الذي سيراه الناس الذين في القطار والناس الذين هم على الرصيف ؟ إن الجالســـين في وسط القطار سَيَرون الآتي : بما أنه حسب تجربة مايكلســـون-مـــورلي، ينتشر الضوء بسرعة واحدة في جميع الاتجاهات بالنسبة للقطار ، أي بسرعة 300000كلم/ثا ،ففي هذه الحالة سيصل الضوء بعد 9ثـــواني ($\frac{2700000}{300000}$) إلى العربتين الأولى والأخيرة في آن واحد. فما الذي يـــراه الواقفـــون علـــى الرصيف ؟ ينتشر الضوء بالنسبة للمحطة بسرعة 300000كلم/ثا أيضا،غير أن العربة الأخيرة تسير لملاقاة شعاع الضوء،ولهذا فإن الضوء سيتقابل مـــع العربة بعـــد مضـــي 5ثـــواني($\frac{2700000}{300000+240000}$).أمـــا بالنســـبة للعربـــة الأولى،فيجب على شعاع الضوء أن يلاحقها،ولذلك فلن يصلها إلا بعد مضـــي 45ثانية ($\frac{2700000}{240000-300000}$).إذن فسيبدو للواقفين على الرصيف أن أبواب القطار لن تفتح في آن واحد.ففي البداية،ستفتح أبواب العربـــة الأخيـــرة بعـــد مضي 5ثواني ، أما أبواب العربة الأولى فلن تفتح إلا بعد مضـــي 40ثانيـــة (45-5).[17]وهكذا تقدم نظرية النسبية لأينشتاين طرحا جديدا،ومفارقا لفكـــرة الزمان، وبالنظر إلى أبعاد الزمن الثلاثة: الماضـــي والحاضـــر والمســـتقبل, فالتصور العلمي والفلسفي القديم مبني على فكرة أن الحـــدث الماضـــي هـــو منتهي وماضي بالنسبة للجميع، والحدث الحاضر هو مـــا يعيشـــه الجميـــع ،

والحدث المستقبل هو الحدث الذي مـا يـزال لـم يـتم بعد،كـذلك بالنسـبة للجميع،وتأتي النظرية النسبية لأينشتاين في لحظة من لحظات العبقرية،لتكشف عن نسبية الحاضر(التزامن)،وبالتالي نسبية الماضي والمستقبل،فما هو ماضي بالنسبة لهذا المشاهد،قد يكون مستقبلا بالنسبة لمشاهد في مرجع آخر،وما هـو حاضر بالنسبة لهذا،قد يكون ماضي بالنسبة لذاك.إن هـذا الطرح،لابـد وأن تكون له علاقة بفكرة السببية، لأن هذه الفكرة تقوم على الترتيـب والتعاقـب الزمني، فإذا كانت فكرة السببية تقوم على العلاقة الضرورية بـين الأسـباب والنتائج ، فلابد أن تحدث الأسباب أولا ، ثم تعقبها النتـائج ثانيـا، والسـؤال الجدير بالطرح هنا : ألا يمكن أن يكون لنسبية التزامن تشويه أو على الأقـل إعادة نظر في مبدأ السببية ؟

بالرغم من اختلاف المراجع في زمان الحادثة،إن كانت ضمن إطـار الماضي أو الحاضر أو المستقبل،لكن ترتيب الحوادث ضمن إطـار السـببية يبقى ثابتا بالنسبة لجميع المراجع،فلا يمكن أن يكون الحادثـة A هـي سـبب الحادثة B في هذا المرجع ، ويكون العكس في مرجع آخر.

2.6 تكافؤ المكان-الزمان

إن النظر إلى العالم الخارجي المحيط بنا على أنه عالم رباعي الأبعاد تبدو فكرة غريبة جدا لأول وهلة ، فإذا ما ركزنا انتباهنا مثلا علـى طريـق نسير عليه حكمنا عليه مباشرة على أنه ذو بعد واحد ، إما إذا تحـدثنا عـن المساحة وجدنا أنفسنا بصدد الحديث عن بعدين هما الطـول والعـرض، وإذا طلبنا من بناء أن ينجز لنا بيتا ، فسرعان ما يطلب منا أبعاده الثلاثة : الطول والعرض والارتفاع. والعقل البشري لا يستطيع أن يتصور للمكان أكثر مـن ثلاثة أبعاد ، والسبب في ذلك بسيط يعود مباشرة إلى أننا تعودنا النظـر إلـى العالم نظرة ستاتيكية ثابتة،لا علاقة لها بالحوادث والظواهر التي تتم في هـذا

الكون،ولا علاقة لها بزمن الحادثة.أما إذا نظرنا إلى الكون على اعتبار أنـــه مجموعة من الحوادث ، لكي تصل إلى حواسنا وإلى أماكن وجودنا تحتاج إلى مدة زمنية مهما كانت هذه المدة الزمنية وجيزة، فما دامت سرعة الضوء ثابتة ولا شيء أكثر سرعة منه ، كما سلمتْ بذلك نظرية النسبية على أنه الحقيقـــة الكونية الثابتة، مهما تغيرت المراجع، ومهما تغيرت حركة المراقـــب ، فلـــو نظرت إلى شيء ، فنتيجة لأنه قريب جدا مني ، فأعتقد أن ذلـــك قـــد حـــدث مباشرة ، ولكن كلمة مباشرة هي كلمة غامضة تستحق التحليـــل والدراســـة. وكما أن الثانية La seconde تعتبر بالنسبة لتصور الإنسان مـــدة وجيـــزة فهي من الناحية النظرية كبيرة جدا ، ويمكن تحليلها إلى مئة أو ألـــف جـــزء. ومنه فإذا فتحت عيني صباحا،فكل الأشياء التي أراها مـــن نافـــذتي تصـــلني مرتبة ترتيبا زمنيا دقيقا،فالأشياء التي تبعد عني مترا واحـــدا أدركهـــا قبـــل الأشياء التي تبعد عني مترين، وهكذا ..وهكذا سيشكل العالم الذي يبـــدو لـــي عالما مكانيا ثلاثي الأبعاد،عالما ذا بُعدٍ رابع لا أدركه إلا إذا ركزت انتبـــاهي لذلك،وعودت نفسي على فهمه، وهكذا فكلما بعد الشيء أكثـــر أصـــبح أكثـــر توغلا في الماضي، فما يحـــدث للقمـــر لا يمكننـــي أن أراه إلا بعـــد ثانيـــة تقريبا،وما يحدث على سطح الشمس لا يمكن أن يصلني إلا بعد مضي أكثـــر من ثماني دقائق،حتى إذا ما أمتد بصري إلى النجوم،وجدتُّ نفسي أتعامل مـــع مئات بل آلاف السنوات الضـــوئية،وإذا تعلـــق الأمـــر بـــالمجرات البعيـــدة والكوازارات *Quasars فإن الحاضر الـــذي أراقبـــه مـــن علـــى شـــرفة بيتي،يعانق الماضي الذي يمتد إلى ملايين بل ملايير السنين.خذ مرقبا صغيرا وخارطة السماء، وولّي نظرك تلقاء مجرة أندروميدا جارتنا،وأقرب مجرة إلى مجرة درب التبان التي يعتبر شمسنا المتواضع أحد أبنائها، فكل ما تراه يحدث في هذه المجرة الآن يكون قد حدث قبل مليوني سنة! ولو تخيلنا شخصا يسكن

هذه المجرة،أو هو موجود في مركبة فضائية تجـوب مجاهلها،وكانــت لــه إمكانيات تقنية تسمح له بمراقبة حوادث الكرة الأرضية، فإنه يراها في زمـن الديناصورات،أو ربما رآها في زمن قبل ذلك. وهكذا ينصهر مــع الأبعــاد المكانية البعد الزماني،فكلما توغلنا في المكان أزداد توغّلنــا فــي الزمــان . فرجل الفلك الذي يمسك بمرقبه، وينبري لرصد النجوم والمجرات ، ومختلف الأجرام السماوية،هو في الحقيقة لا يرصد ما يجري في المكان فحســب،وإنما يرصد – في الوقت نفسه – ما حدث في الزمان،وبالضـبط مــا حــدث فــي الماضي.وصدق من قال أن الإنسان حينما ينظر إلى النجوم،هو ينظــر إلــى ماضي النجوم![18] ولهذه الأسباب تقترح النظرية النسبية،ذات النظرة الثاقبــة ضرورة بناء العالم الفيزيائي بناء رباعيا متشكلا من ثلاثة أبعاد مكانية،وبعــد زماني رابع.وهو ما يطلق عليه اينشتاين اسم المتصل الزمكــاني.فــإذا كــان الضوء ينتشر بنفس الكيفية في مختلف الاتجاهات، فأي حدث يتم داخل نقطــة معينة من المكان الثلاثية الأبعاد،ولكن هذا الحدث ينتقل بسرعة الضــوء فــي مختلف الاتجاهات،وكأنه سطح كرة متوسعة،و كأنهــا فقاعــات دخان،فــذلك التوسع والانتشار يمثل البعد الزماني لهذا الحدث.

2.7 تكافؤ الكتلة-الطاقة

تسمى كتلة الجسم في حالة السكون كتلة الســكون rest mass،فــإذا تحرك الجسم بالنسبة لراصد فإن كتلته المقيسة (m) تكون أكبــر مــن كتلــة السكون. وهذا وفق العلاقة التالية: $m=\frac{m_0}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$ حيث m هي كتلة الحركــة، m_0 هي كتلة السكون،و $\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}$ معامل فيتزجيرالد-لورنتز.وأهم النتائج ذات الطابع العام التي أدت إليها النســبية الخاصــة، فقبلهــا كــان قانونــا بقــاء

الطاقة،وبقاء الكتلة،يبدوان مستقلين عن بعضهما،لكنهما عن طريـق نظريـة النسبية قد ادمجا في قانون واحد.[19]وبنفس المثال الذي قدمناه سابقا،فإذا كانـت سرعة الجسم87% من سرعة الضوء،كانت كتلـة حركتـه ضـعف كتلـة سكونه،فرائد الفضاء الـذي يـزن والسـفينة متوقِّفـة60 كلغ،فإنـه سـوف يزن120كلغ إذا بلغت السفينة السرعة المذكورة.حتى إذا ما قاربـت السـفينة سرعة الضوء، فإن رائد الفضاء سوف تنتهي كتلته إلى ما لا نهايـة! وهـذه الحقيقة مستنبطة من العلاقة الاينشتاينية الشهيرة: $E_0 = m_0c^2$،وهي من أهـم العلاقات الفيزيائية في القرن العشرين،فمن المعروف في الميكانيك النيوتـوني أن طاقة الجسم ترتبط بحركته ، فبمقدار ما تزداد سرعته تزداد طاقتـه،أما إذا كان في حالة سكون،فإن طاقته تكون معدومة (تساوي الصفر) وذلك وفـق العلاقة التالية: $E_c = \frac{1}{2}mv^2$ حيث E_c هي الطاقـة الحركيـة،m هـي الكتلة، و v السرعة.أما الطاقة الكامنة فلا علاقة لها بالكتلـة القصـورية،فهي تتعلق بالكتلة الثقالية(وهو ما سنراه لاحقا في نظريـة النسـبية العامة،ومبـدأ التكافؤ).أما الجديد الذي قدَّمه اينشتاين،هو أن المادة في حد ذاتها عبارة عـن مخزن للطاقة،وأن كمية المادة في الكون ليست ثابتة، وكذلك كميـة الطاقـة، وإنما الثابت هو مجموع المادة مع الطاقة،فالمادة طاقة متحجرة،والطاقة هـي مادة متبخرة[20]،فإذا قلنا أن الفوتون Photon* هو كوانتم quantumأو وحدة طاقة لا كتلة لها،هذا يعني أنه كتلة متبخرة.وإذا تحرك الجسم،فإن طاقته تزداد وفق معامل فيتزجيرالد-لورنتز،أي وفق العلاقة التاليـة: $E = \frac{m_0c^2}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$ ومـا دامت سرعة الضوء عبارة عن ثابت فيزيائي،فإن تغير الطاقة يـرتبط تمامـا بتغير الكتلة.وبالرغم من أن الموضوع الـذي يعالجـه اينشـتاين موضـوع فيزيائي،غير أننا يجب أن نقف وقفة تساؤل : إذا كتب للإنسان في يوم مـا أن

يصنع جهازا يجعله يقف على حافة سرعة الضوء، وحين ذاك فإن طاقته سوف تزداد بشكل رهيب،فهل هذا سوف يغيِّر من مشاعره وأحاسيسه؟ هل سوف يجعله يدرك العالم بطريقة تختلف جذريا عن الطريقة التي ندرك نحن بها العالم اليوم؟وهل العلاقات المنطقية، والمعادلات الرياضية التي صاغها الإنسان على وجه الأرض وفق منطق سليم خال من التناقض-كما يبدو لنا- سوف تبدو له كذلك ؟ ومعادلة تكافؤ الكتلة الطاقة $E = mc^2$ساهمت في تفسير الكثير من الظواهر الفيزيائية الغامضة، منها كيف أن المواد المشعة مثلا:الراديوم واليورانيوم يمكنهما إصدار جسيمات بسرعات كبيرة منذ ملايين السنين : لأن الشمس لو كانت تحترق بالشكل المألوف في حياتنا اليومية،لما استمر إشعاعها قرنا واحدا.ولكن بتحوُّل المادة نفسها إلى طاقة؛فغرامات قليلة من اليورانيوم تدخل في صناعة قنبلة يمكنها تحطيم مدينة. وأخيرا فإن هذه المعادلة ساهمت في اكتشاف بعض الحقائق الأساسية في الفيزياء ، فقبل النسبية كان العلماء يعتقدون أن الكون عبارة عن إناء يحتوي على عنصرين متمايزين : المادة والطاقة.العنصر الأول قاصر ملموس،ويتميز بخصائص تدعى كتلة،والعنصر الثاني نشط،غير مرئي، وخالي من الكتلة. وبيَّن اينشتاين أن الفرق بينهما كالفرق بين الثلج وبخار الماء، فالمادة إذا تخلَّت على كتلتها،وانتقلت بسرعة الضوء نسميها إشعاعا، والطاقة إذا تجمدت وتبرَّدت أصبحت قاصرة فنسميها مادة.[21] ويصبح –من جهة أخرى- لا فرق بين الصوت والضوء والحرارة والمغناطيسية والكهرباء،وبين المادة الخاملة التي لا يخرج منها صوت ولا تند عنها الحركة.فالمادة هي كل هذه الظواهر مختزنة مركَّزة،فالمادة هي الحركة مضغوطة محبوسة.[22]

3) الإثباتات التجريبية

من الإثباتات التجريبية الهامة خصوصا المتعلقة بموضوع بحثنا هذا،هي تلك المتعلقة بتمدد الزمن،والتي تُعرف بتجربة فريش وسميث،والتي أجريت العام 1963، حول دراسة مدة حياة الميونات Les muons الكونية التي تنــتج فــي أعالي الطبقات الجوية تحت تأثير الإشعاع الكوني. والميونات هي ذات طـــابع مشترك بين الالكترونات ذات الشحنة السالبة والبوزيتونات ذات الشحنة الموجبة: أي أن شحنتها الكهربائية،إما أن تكون موجبة أو سالبة،ودورانها $\frac{1}{2}$،أي أنها مادة وليست طاقة. ولكن للميون كتلة سُكُونية كبيرة جدا،ومدة حيـــاة قصـــيرة جـــدا تساوي تقريبا $2.2*10^{-6}$ ثانية،لأن الميون بعد هذه المدَّة الوجيزة ينحـــلُّ إلـــى نيترينوات ونيترينوات مضادة . فلو نقذف بهذه الميونات بواسطة مسرِّع،فتكتسب سرعة مقاربة لسرعة الضوء فتستطيع هذه الميونات أن تصل إلى الأرض قبـــل تحللها اشعاعيا.وهذا دليل قاطع على أن حياتها قد امتدت،لأن في الحالة السكونية لا يستغرق تحللها أكثر من $2.2*10^{-6}$ ثانية.[23] وهذا دليـــل قـــاطع علـــى أن الجسيمات،كلما ازدادت سرعتها تباطأ زمنها الخاص.ومن جهة أخرى أســـتطاع إيفز سنة 1936 أن يثبـــت أن ذرة الإيـــدروجين المشـــع المنطلقـــة بســـرعة عالية،تطلق أشعة ترددها أقل من الذرات الساكنة أو بشكل آخر،أن الزمن فيهـــا أبطأ،فتردد الموجة هو ذبذبتها في الزمن.[24]

وفي يونيو 1952،أعلن معهد التكنولوجيا في كاليفورنيا أنه استطاع أن يسارع بالإلكترون حتى وصل به إلى سرعة تقلُّ بعشر ميـــل فـــي الثانيـــة أو 99.99999% من سرعة الضوء، فزادت كتلته حوالي 900مرة.[25]

استطاع الإنسان منذ 16جويلية 1945 تحويل المادة إلى طاقة ، فابتداء من هذه الليلة في الاموجوردو Alamogordo، بالمكسيك الجديـــد بالولايـــات المتحـــدة الأمريكية استطاع الإنسان،ولأول مرة تحويل كمية من المادة ذات كتلة كلِّية إلى ضوء وحرارة وصوت وحركة نسمي كل هذه الأشكال طاقة.[26]

الهوامش:

* - كارل ساغانCarl Sagan(1934-1996)فيزيائي فلكي أمريكي، يعد من أول القائلين بوجود الحياة خارج كوكب الأرض. من مؤلفاته"الكون" العام 1980.

1- كارل ساغان:الكون(ترجمة:نافع أيوب لبّس، مراجعة:محمد كامل عارف)سلسلة عالم المعرفة، العدد178،اكتوبر1993،الكويت،ص158.

2-البرت اينشتاين: أفكار وأراء،مصدر سابق،ص 15.

3-البرت اينشتاين: أفكار وأراء،مصدر سابق،ص 15.

4- المصدر نفسه: نفس الصفحة.

5-Albert Einstein: Evolution of physics, Op-Cit, p185.

6- البرت اينشتاين:النسبية،النظرية الخاصة والعامة، مصدر سابق، ص ص20-21.

7-يمنى طريف الخولي:فلسفة العلم في القرن العشرين،سلسلة عـالم المعرفة،العـدد 264،الكويت،ديسمبر 2000، ص200.

8- إيين نيكلسون:"الزمان المتحول"،في كتاب:كولن ولسن،جون غرانت:فكرة الزمان عبر التاريخ(ترجمة فؤاد كامل،مراجعة شوقي جلال،سلسلة عالم المعرفة،العدد 159،مارس1992،الكويت،ص180.

9-إيين نيكلسون:الزمان المتحول، مرجع سابق، ص180.

10-Albert Einstein: On the electrodynamics of moving bodies, Op-cit.

11-Ch. Grossetete:Relativité Restreinte,ellipses,1985, p17

12-علي عبد المعطي محمد و السيد نفادي:أسس المنطق الرياضي، دار المعرفـة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص410.

13- Albert Einstein: La théorie de la relativité restreinte et générale, traduit par Maurice Solovine, Bordas, Paris, 1976,p136.

14- Bachelard: Le nouvel esprit scientifique, ENAG, p.56

15- مصطفى محمود:أينشتاين والنسبية، دار العودة، بيروت، لبنان، ص38.

16-Albert Einstein: On the electrodynamics of moving bodies, Op-Cit.

17-عبد الرحمان مرحبا:أنشتاين والنظرية النسبية، دارالقلم، بيروت، لبنان، ط1958،1 ص ص162-163.

*-كلمة كوازار تعني"Quasi stellaire radio source" ، وهذا يعني أننا لا نعرف عنه الكثير، والكوازارات المُشَاهدة تبعد عنّا الملايين ،بل الملايير من السنوات الضوئية، يعني أنها بعيدة جدا في المكان، وكذلك في الزمان.(أنظر Encyclopédie Encarta 2005[cd rom]article:Quasars)

18- كارل ساغان: الكون، مرجع سابق، ص ص154-155.

19- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين،عالم المعرفة،ص202.

20- بيار روسو: الذرة والكون، نقله إلى العربيـــة:عصـــام ميـــاس،دار الكتـــاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت،1979 ، ص57.

*-جزئي بدون كتلة، ينقل الطاقة الضوئية.وهذه الطاقة يمكن أن تكون على هيئة ضوء مرئي،أو غير مرئي كأشعة غاما مثلا.

21-Lincoln Barnett: Einstein et l'Univers, Op-Cit, pp92-93.

22- مصطفى محمود:اينشتاين والنسبية، مرجع سابق، ص53.

23 -Ch. Grossetete:Relativité Restreinte,Op-Cit,pp39-40

24- مصطفى محمود:اينشتاين والنسبية، مرجع سابق، ص45.

25- يمنى طريف الخولي:فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق،ص ص201-202.

26- (Encyclopédie Encarta 2005[cd rom] article: armes nucléaires)

المصادر والمراجع:

أولا: بالعربية

1. البرت اينشتاين:النسبية،النظرية الخاصة والعامة،
2. البرت اينشتاين:أفكار وآراء،
3. مصطفى محمود:اينشتاين والنسبية، دار العودة، بيروت، لبنان،
4. عبد الرحمان مرحبا:اينشتاين والنظرية النسبية، دار القلم، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى،1958.
5. بيار روسو:الذرة والكون،تــ.عصام مياس،دار الكتاب اللبناني، بيروت،1979.
6. علي عبد المعطي محمد والسيد نفادي:أسس المنطــق الرياضـــي،دار المعرفـــة الجامعية،الإسكندرية،1988.

ثانيا: بالأجنبي

1. **Albert Einstein: Evolution of physics,**
2. **Albert Einstein: On the electrodynamics of moving bodies**
3. **Albert Einstein: La théorie de la relativité restreinte et générale, traduit par Maurice Soloving, Bordas, Paris, 1976.**
4. **Ch.Grossetete: Relativité restreinte, ellipses, 1985.**
5. **Lincoln Barnett: Einstein et l'Univers,**
6. **Gaston Bachelard: Le nouvel esprit scientifique,**
7. **Encyclopédie Encarta 2005[cd rom] articles: armes nucléaire, quasars.**

المجلات والدوريات:

1. كارل ساغان:الكون(ترجمة:نافع أيوب لبّس،مراجعة:محمد كامل عارف) سلسلة عالم المعرفة،العدد178،اكتوبر1993،الكويت.
2. يمنى طريف الخولي:فلسفة العلم في القرن العشرين،سلسلة عالم المعرفة،العــدد 264،الكويت،ديسمبر 2000.
3. إيين نيكلسون:"الزمان المتحول"، في كتاب:كولن ولسن، جــون غرانــت:فكــرة الزمان عبر التاريخ (ترجمة فؤاد كامل، مراجعة شوقي جلال، سلســلة عـــالم المعرفة، العدد 159،مارس1992، الكويت.

قضية تعليم المرأة في الخطاب الاصلاحي في الجزائر

(كتابات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أنموذجا)

د عجناك يمينة (بشي)

جامعة الجزائر2

مقدمة:

قضية المرأة في الفكر الإصلاحي الجزائري

موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من قضية المرأة

منهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهوض بالمرأة

قضية تعليم المرأة في شعر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

جهود الجمعية في تعليم المرأة و النهوض بها

خاتمة:

قضية تعليم المرأة في الخطاب الاصلاحي في الجزائر

(كتابات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أنموذجا)

مقدمة:

لقد أولت جمعية الإصلاح في الجزائر بقيادة عبد الحميد ابن باديس قضية تعليم المرأة الجزائرية التي عاشت في محيط يسوده الجهل، والظلام، واستبداد المستعمر عناية خاصة، وتولى رجال الحركة الإصلاحية كتّابا وشعراء طرح هذه القضية بالبحث عن أسبابها، والحلول الممكنة لا خراج المرأة الجزائرية من دائرة التخلف و الجهل، وهذا بوضع برنامج عمل جاد يحدد فيه كيفية القيام بهذه العملية التربوية الواجبة للابن و البنت معا.

قضية المرأة في الفكر الإصلاحي الجزائري:

بعد الحرب العالمية الأولى تطوّر الاهتمام بالمرأة، فقد انتشر التعليم بين الجنسين، واهتمت الحركة الإصلاحية بالمرأة، و اعتبرتها عضوا أساسيا في إصلاح المجتمع. وكانت دروس (ابن باديس) العامة منذ البداية موزعة بين الرجال والنساء، وقد أعطى المثل والقدوة في ذلك. وفي مجلة (الشهاب) التي أنشأها (ابن باديس) باب خاص بالحديث عن المرأة في الشريعة والتاريخ الإسلامي، مع ربط ذلك بالواقع في الجزائر، ثم أصبحت لا تكاد تصدر جريدة إصلاحية دون الحديث عن المرأة ومكانتها الاجتماعية والدينية(1).

كما نوقشت قضية وجوب تعليم المرأة الجزائرية في المؤتمر المنعقد بالجزائر بإشراف طلبة شمال إفريقيا سنة 1932م، إذ أدرج نقاطا في برنامجه لمعالجة هذه المشكلة الخاصة بالمرأة في المغرب العربي عامة.

وتواصل الاهتمام بقضية المرأة في مجلة (الشهاب) الإصلاحية، حيث طُرحت قضايا مختلفة تهمّ شؤون المرأة الجزائرية المسلمة بأقلام كتّابها و شعرائها حيث برز في مطلع القرن العشرين مجموعة من الأدباء والشعراء أمثال: ابن باديس، والبشير الإبراهيمي،

والشعراء أمثال: محمد العيد آل خليفة، محمد الصالح خبشاش، وغيرهم من أعضاء (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، وانتقدوا أوضاع المرأة الجزائرية ونادوا بضرورة تعليمها وترقيتها والنهوض بها من خلال النصوص الشعرية والنثرية التي نشرت في صحف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وبذلك أخذ موضوع المرأة يظهر ويبرز على الصحافة الجزائرية في عناوين بارزة، ويفرض نفسه على رجال الإصلاح ، والفكر الاصلاحي في الجزائر.

وقد كتب (عبد الحميد ابن باديس) على صفحات الشهاب عدة مقالات تناول فيها قضايا مختلفة منها: (المرأة المسلمة الجزائرية) [2]، و(حق النساء في التعلّم) [3]و(تعليم النساء الكتابة) [4]، وغيرها من المواضيع التي طرقت شؤون وقضايا المرأة، خلال فترة ما بين (1929-1939م).

وكان (ابن باديس) ومن معه من رجالا الإصلاح يرون في تعليم المرأة ضرورة حتمية لتغيير المجتمع، وكان لابن باديس الدور الكبير في طرح قضية المرأة طرحا جادا في المنتديات الفكرية والصحافة الوطنية، كما دعا إلى تفعيل دورها في المجتمع ومحاربة معوّقات نهضتها وتطورها.

-موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من قضية تعليم المرأة :

كان للحركة الإصلاحية الجزائرية التي يقودها (عبد الحميد ابن باديس) رأيها في الموضوع، فقد شاركت في النقاش الدائر مشاركة فعّالة، ولكنها كانت تخالف دعاة تحرر المرأة (المتفرنسين)، وترى بأن التعليم، والتعليم الوطني والديني على الخصوص، هو المدخل الأول لتحرر المرأة، وأن الحجاب لا يقف عائقا أمام تطورها[5].

ونلمس هذا الموقف بوضوح في عدة مقالات نشرت في جرائد الجمعية؛ ذلك أنّ الحركة الإصلاحية كانت تخشى على الفتاة الجزائرية أن تذوب في التيار المتفرنس وثقافته، لذا أصرّت أن يكون تعليمها تعليما يحفظ لها شخصيتها الحضارية والقومية وهي الخطوة الأساسية نحو تحريرها.

ويوضح (ابن باديس) موقف جمعية العلماءالمسلمين الجزائريين من القضية وهو يرد على بعض المتفرنسين الذين يريدون أن يزجوا بالبنت الجزائرية في أتون المدنية الغربية بقوله:" إذا أردتم إصلاحها الحقيقي، فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإنّ حجاب الجهل هو الذي أخّرها، وأما حجاب الستر فإنه ما ضرها في زمان تقدمها، فقد

بلغت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بِجاية مكانا عاليا في العلم وهن متحجبات.
فليْت شِعري ما الذي يدعوكم اليوم إلى الكلام في كشف الوجوه قبل كل شيء.."[6].

ويحمل مقال (ابن باديس) القول الفصل في القضية، و يدلي برأيه في السفور والحجاب، ويوضح في الوقت نفسه تمسكه الشديد بضرورة تعليم المرأة تعليما يجعل منها امرأة جزائرية مسلمة مع تبيين كيفية تحقيق ذلك [7].
وتواصلت جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الاهتمام بترقية المرأة والنهوض بها في المجتمع باعتبارها عنصرا فاعلا في مشروع الإصلاح الاجتماعي العام، وذلك من خلال نشرها للمدارس الحرة وتشجيعها تعليم البنات مجانا في المدارس، والنساء في المساجد، حيث كانت تخصّص لهن الدروس المسائية.
إلاّ أنه تجدر الإشارة إلى أنّ الحركة الإصلاحية انطلقت في دعوتها للنهوض بالمرأة من مفهوم ديني في ظل الإسلام الصحيح، فهي دعوة إلى التعليم لا إلى التحرير بالمفهوم الحديث[8].

ـــــ منهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهوض بالمرأة :

ركز(ابن باديس) - في نهضته التعليمية- على تعليم المرأة تعليما نافعا يعود بالفائدة على الأمة، ونظر إلى قضية تعليم المرأة على أنها مشكلة اجتماعية وحضارية في آن واحد، وأنها تعني الجنسين معا: الرجل و المرأة لأن هذه المشكلة تهم المجتمع كله، فكلاهما يعاني من نفس عوامل الانحطاط والتخلف[9].

وأدرك - بحصافة رأيه- أن تحرر المرأة من الجهل مرهون بتحرر الرجل منه، وما دام الجهل يكبّل المرأة والرجل على حدٍّ سواء، فإن الضرورة تقتضي تثقيف الجنسين معا. لذلك كتب مقالة بعنوان المسلم الجزائري والمسلمة الجزائرية، يوصيه فيها بوصايا لا غنى له عنها يقول فيها:

"هاك آدابا تقتضيها إنسانيتك، ويفرضها عليك دينك وتستدعيها مصلحتك في الحياة، ما إن تمسّكت به كنت إنسان المدنية ورجل السياسة، وسيّدا حقيقيا يرمق من كل أحد بعين الاحترام والتعظيم ..كن محسنا لكل أحد، من كل جنس ودين، فدينك الشريف يأمرك بالإحسان" [10].

تلك هي بعض وصايا (ابن باديس) للرجل الجزائري المسلم التي كان يراها مفيدة له في حياته ومعاملاته، لأنها تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

ـــإسهامات ابن باديس في تربية وتعليم المرأة :

- اضطلع بهذه المهمة في **الميدان** بتخصيصه درسا يوم الجمعة من كل أسبوع يلتقي فيه بالنساء اقتداء بالرسول (محمد عليه الصلاة و السلام) ، يعظهن و يعلمهن.

-كما خصص لذلك الهدف النهضوي في مجلته (الشهاب) ركنا قارا بعنوان (رجال السلف ونساؤه) أوقفه على الترجمة لبعض الصحابة والتابعين، تحدث فيه عن بعض الصالحات من نساء السلف الصالح، وأوضح ما أتاحت لهن المعرفة من القيام بدورهن التربوي الأسري يقدم عن طريقهن النموذج الأمثل للقدوة الصالحة، وأن العنوان بمزاوجته بين النساء والرجال يحتوي على دلالة موحية لما يهدف إليه الكاتب من وراء هذه السلسلة من التراجم والسير التي نشرها تحت هذا العنوان . وقد زاوج فيه بين الرجال والنساء، من خيرة الرجال والنساء، إنهم أعلام من الصحابة والتابعين، وبذلك كانوا نماذج أسوة و إقتداء.

وفي هذه الدلالة الدينية من وجوه الإيحاء ما يصور ما يجب أن تكون عليه صور هذه المشاركة والمزاوجة بين الجنسين ، مما قد يزيد في عملية الإقناع بالفكرة التي يدعو إليها الكاتب بشأن تربية المرأة و تعليمها .

-و يظهر أن ا بن باديس كان يشعر بصعوبة هذه المهمة التي يضطلع بالدعوة إليها في مجتمع محافظ، ولذلك عمد للاستعانة في دعوته هذه ببعض النصوص القرآنية والأحاديث الدينية، كما استعان ببعض البراهين المنطقية والدلائل التاريخية

لحمل الناس على الاقتناع بأفكاره والاستجابة لدعوته، وقد اتصل شخصيا بأولياء البنات في هذا الشأن وحاول إقناعهم بإرسال بناتهم إلى (مدرسة التربية والتعليم) ، فالتحق بالمدرسة كوكبة من البنات، كما التحق بمدرسة (دار الحديث) بتلمسان، و(مدرسة الشبيبة الإسلامية الجزائرية) بالعاصمة مثل ذلك .

وتطلع ابن باديس في دعوته النهضوية إلى أبعد من هذا، ففكر في إرسال بعثة طلابية من البنات إلى سورية، وراسل في هذا الشأن في أواخر الثلاثينات مديرة مدرسة (دوحة الأدب للبنات)عديلة بيهم بالشام يعرض على إدارتها رغبته في إرسال بعثة طلابية من البنات للتعليم بها، واتصل بأوليائهن لهذا الغرض واستطاع أن يقنعهم بالفكرة وهم بإنجازها لولا اندلاع الحرب العالمية الثانية التي أحالت بينه وبين تنفيذ هذه الأمنية .

وتواصلت جهوده في هذا الاتجاه وأسس جمعية (التربية والتعليم الإسلامية) ومعها مدرسة (التربية والتعليم)، وفتح بها أقساما خاصة للبنات بمدينة قسنطينة، وأعطى أوامره لفعل ذلك في كل مدارس (جمعية العلماء) على مستوى الجزائر كلها. كما عزمت الجمعية على فتح قسم خاص لتعليم البنات، وتربيتهن التربيـــــة الإسلاميـــــة الصحيحـــــة، إدراكـــًا بأن المجتمـــــع لا يمكـــــن أن ينهـــــــض إلا بالجنسين، الرجل والمرأة، مثل الطائر لا يطير إلا بجناحيه.

ويشرح لنا ابن باديس أهمية ذلك فيقول: (إذا أردنا أن نكوِّن رجالاً، فعلينا أن نكوِّن أمهات دينيات، ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليمًا دينيًا، وتربيتهن تربية إسلاميـــة.. وإذا تركناهنّ علـــى ما هنّ عليه من الجهل بالدين، فمحال أن نرجو منهن أن يكوِّنَّ لنا عظماء الرجال). وقد جعلت الجمعية تعليم البنات مجانًا، لتتكون منهن -إن شاء الله- المرأة المسلمة المتعلمة.

ومن وسائل الترغيب لدفع البنات إلى التعليم العربي؛ أنه أعفاهن من دفع رسم التعليم أو (واجب التعليم)، كما نصّ على ذلك القانون الأساسي للجمعية [11].

وهكذا فتحت (جمعية العلماء المسلمين) مدارسها للفتيات ليتعلمن مجّانا، لتُكوِّنَ منهن جيلا يساهم في تربية الأجيال تربية متميّزة في الأسس والمنهج، بعيدا عن التعليم الفرنسي.

الذي كان هدفه القضاء على مقوّمات الشخصية الوطنية، لذا ركّز (ابن باديس) في منهج تعليمه للمرأة وتكوينها على الجانب الديني والوطني قائلا:

" الجزائرية بدينها، ولغتها، وقوميتها، فعلينا أن نعرّفها حقائق ذلك، لتلد أولادا منّا ولنا يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره،

ولا يتنكّرون لأمتهم ولو تتكّر الناس أجمعون" [12].

يرى ابن باديس أن الطريق الموصل إلى ذلك هو:" تعليم البنات تعليما يناسب خِلقتهن، ودينهنّ وقوميتهن، فالجاهلة التي تلد أبناءً للأمة يعرفونها، مثل أمهاتنا –عليهن الرّحمة- خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها، ويوم نسلك هذا الطريق في تعليم المرأة نَكونُ- بإذن الله- قد نهضنا نهضة صحيحة نرجو من ورائها كل خير وكمال" [13].

تلك هي رؤية ابن باديس في طبيعة ونوعية التعليم الذي أراده أن تتلقاه الفتاة الجزائرية حتى تحافظ على مقومات شخصيتها الدينية والوطنية، وكان حريصا في تعليمه للمرأة على المحاور التالية:

- المحافظة على أنوثتها: إن للمرأة وظيفة طبيعية تتمثل في المحافظة على النسل، وأخرى اجتماعية تتمثل في ترتيب البيت ورعاية أهله.

- تزويد المرأة بثقافة دينية: تمكّنها من معرفة دينها معرفة صحيحة.

- التربية الوطنية: يجب تزويد المرأة بالتربية الوطنية لتمكينها من تكوين خلف صالح يعتّز بماضيه الذي أنكره عليه الآخرون[14].

ومرجع هذا التوجّه لدى (ابن باديس) في تربية وتعليم المرأة؛ هو أنه كان يخشى توجّه المرأة الجزائرية نحو الثقافة الأجنبية وحدها، وعدم اهتمامها بالثقافة العربية، مما يحقق أهداف السياسة الاستعمارية، لذلك فقد اهتم بتعليم الفتاة العربية تعليما وطنيا يقوم على (الحشمة، والفضيلة، والعفة، والصيانة)[15].

وبيّن أنّ إقبال الفتاة الجزائرية على المدارس العربية الحرة، يدل على أنها متأهبة إلى نفض تلك الأسمال من العرف الذي يوجب على الفتاة حرمانها من المعرفة، والثقافة العلمية الدينية الصحيحة، ومن كل ما يؤهلها لأن تكون فتاة جديرة بالحياة، وأنها سئمت تلك الحالة التي ظلت رازحة تحت أعبائها.

وإذا حاولنا رصد جهود ابن باديس في النهوض بالمرأة وتعليمها، فإننا نجده قد أولاها عناية كبيرة باعتبارها نصف المجتمع، ومدرسة أُولى ينشأ فيها الفرد، لذا فمن الضروري إعدادها لهذه المهمة إعدادا كاملا بتثقيفها وتربيتها وتعليمها أسوة بأخيها الرجل، لأنهما طرفا قضية واحدة، ولتحقيق هذه الغاية يقول:" فعلينا أن نعلّمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها، ونربّيَها على الأخلاق السّوية التي تكون بها المرأة امرأة، لا نصف رجل ونصف امرأة"[16].

وبهذه الأسس التربوية الواضحة التي وضعها (ابن باديس) يكون قد أرسى قواعد المجتمع الجزائري للمستقبل.

قضية تعليم المرأة في شعر جمعية العلماء:

إن تعليم المرأة يجب أن يقوم على(الحشمة، والفضيلة ، والعفة، والصيانة) مما يجعلها تؤصل تلك القيم في الناشئة مستقبلا، وفي نظر(ابن باديس) أن الفتاة المتعلّمة يمكنها اجتذاب قلب الشاب المتعلم، حتى لا يلجأ إلى الزواج بفتاة أجنبية، تختلف عنه في الدين والعادات والتقاليد، وبذلك يكون تعليم المرأة مدعاة للحفاظ على قيم الأسرة، وتماسك المجتمع [(17)]، لذا لا نستغرب موقف الشاعر (محمد العيد)[(18)] أحد شعراء الجمعية الذين واكبوا النهضة الفكرية والإصلاحية في الجزائر-إزاء المرأة-هذا الموقف نلمس فيه الدين والأخلاق والاجتماع، لأنّ البيئة التي تقّلب فيها تفرض عليه أن ينظر إلى المرأة على أنها كنز ثمين تجب المحافظة عليه بالدفاع والسّتر[(19)].

إنّ موقف الشاعر محمد العيد يعكس موقف جمعية علماء الإصلاح وموقف المجتمع، حين نادى بالحجاب للمرأة حتى لا تكون فريسة سهلة للصيد، وبتعليمها حتى تكوّن أجيالا صالحة للمجتمع إذ قال:

كيف ينجو من الشرور نســـاء   لا يواري وجوههنّ لثام

عصمة المرأة احتجاب وصَوْنٌ   وإباء وعفّة واحتشـــام

علّموا المرأة الحقائق في الدين فقد طوّحت بها الأوهـــــام

علّموها كيف الوقاية ممـــــــا   هاجمتها بشّره الأيام

...آتوا النساء نصيبهنّ من الهدى   يُخْرجن نشئا كالرِّماح الشُّرّع[(20)]

ذلك هو موقف محمد العيد شاعر الجمعية من قضية حجاب المرأة، وتعليمها الذي يعكس موقف دعاة الإصلاح والتجديد في تلك الفترة.

وقد تصدى رجال الحركة الإصلاحية كتابا وشعراء لطرح هذه القضية بالبحث في أسبابها ،والحلول الممكنة لا خراج المرأة الجزائرية من دائرة التخلف والجهل كما نوقشت قضية وجوب تعليم المرأة الجزائرية في المؤتمر

المنعقد بالجزائر بأشراف طلبة شمال إفريقيا سنة 1932 إذ أدرج نقاطا في برنامجه المعالجة هذه المشكلة الخاصة بالمرأة في المغرب العربي عامة .
وإذا تفحصنا بعض النصوص الشعرية فأننا نجد أنّ شعراء الإصلاح قد أدركوا مدى خطورة هذه القضية وآثارها على مستقبل الأمة والمجتمع ككل، إذ أبدوا اهتماما بالغا لها بالدعوة إلى تعليم المرأة والبنت على وجه الخصوص تعليما إسلاميا صحيحا، يقيها من موجات التفرنس ،ويحفظ مقومات شخصيتها الجزائرية المسلمة من الذوبان في الغير .
وقد أسهمت جملة من العوامل التي عملت على تدهور وضع المرأة الجزائرية ثقافيا ،أهمها السياسة التربوية للاستعمار المفروضة على الجزائريين ، مما جعل معظمهم يرفضون إرسال أبنائهم وبناتهم إلى هذا النوع من التعليم الذي كانت تشرف عليه بعض الحركات التبشيرية في الجزائر، و التي كانت تدس السم في العسل، -كما يقال – هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى تتمثل في تسلط العرف الاجتماعي، والعادات والتقاليد البالية التي سيطرت على العقول وعزز هذا الموقف بعض المتشددين والمتزمتين من الفقهاء، والطرقيين الذين كانوا يرون حسب زعمهم أنّ المرأة إذا ما تعلمت فسدت أخلاقها ،وهذا يعتبر في نظرهم خروجا عن الدين. وفي هذا السياق نجد عدة شعراء إصلاحيين، يوجهون أصابع الاتهام إلى هؤلاء الذين يدعون العلم –وباسم الدين – هم الذين كانوا السبب في جهل المرأة الجزائرية ردحا من الزمن. فهذا الشاعر محمد الصالح خبشاش حين ثار على تخلف المرأة الجزائرية وجهلها، هاجم رجال الطرقية واعتبرهم السبب في تخلفها وتأخرها وحاججهم مستنكرا ومتسائلا : هل الشريعة منعت المرأة من التعليم كما –يزعمون –ويدعون ويطالبهم الإتيان بالبرهان، والدليل القاطع إن كان ما يدّعونه صحيحا .وهذا في قوله متهكما ساخرا :

ولقد رأيت جماعـــة تعزي إلى *** نهج الهدى و الملة السمحاء
قد أوعدوا وتجهّمـــوا وتهددوا *** من حل قيد حليفـــة الأرزاء
إنـــي لأعتقـــد أنّ عقـــولهم *** ممـــزوجة بمجمّدات المـــاء
فهل الشريعة حرّمت تعليمها *** يا نخبة الاشياخ (والصلحاء) ؟
إن كان ذاك فبيّنـــوا بحقـــائق *** قطعية ليماط كل رداء [21]

بالإضافة إلى خبشاش الذي اعتبر الطرقيين المتشددين سببا في جهل المرأة الجزائرية، ولا يخفى ما تنطوي عليه هذه الدعوة من الثورة على دعاة التزمت من رجال الطرقية المنحرفة، كما أنها دعوة صريحة إلى تعليم البنت الجزائرية. ونجد الشاعر محمد الهادي السنوسي الزاهري في قصيدته "ملاجئ الأطفال "يشاطر خبشاش" الرأي في رثاء البنت الجزائرية فهو يشبهها " بالزهرة الذابلة " نظرا إلى الإهمال الذي تعاني منه فهو يرثي لحالتها ،ويدعو المجتمع أن يعير لها الاهتمام اللازم حتى تخرج من الشقاء إلى دنيا السعادة وهذا من خلال أسلوب مؤثر يرثي فيه وضعية فتيات جزائريات في ملجأ إذ يقول :

زهرة لم تكن لتذبـــل لـــو لا *** ما أصيبت به من الإهمـــال
زهرتي ها ته هي البنـــت لاكا *** ن أمرؤ بالبنات غير مبـــال
بنت هذى الجزائر اليوم أرثيـــ ***ـــها بشعري ومد معي الهطال
إنّها لم تزل على الجهل ملقـــا *** ة ومن عيشها لفي أو جال
في جمود كأنها صخرة الطـــو *** د وفي شقوة مـــن الجهـــال
أيهـــا القـــوم نظـــرة للبنـــيا *** ت كما ينظر الرحيم الوالي[22]

وبعد هذا الوصف والرثاء لحالة البنت الجزائرية المتدهورة اجتماعيا، وثقافيا، نجد الشاعر محمد العيد في كثير من القصائد خاصة في الثلاثينات يخاطب

العلماء وهم –نخبةالأمة –في قصيدته " ويخلد الإسلام " داعيا إياهم إلى تشجيع تعليم المرأة، والبنت خاصة، وليس هذا فحسب، بل إنه في قصيدته ذات الأسلوب الإنشائي يؤكد بل ويأمر رجال التعليم بتلقينها جملة من الأسس التربوية والأخلاقية التي ستساعدها في المستقبل على تكوين أسرة ناجحة تصونها من الزلل و الانحراف وهذا في قوله :

علّمــوا البنــت تحصــن النفـــ *** ـس لينكفّ عن أذاها اللئام

علّموها كيف النظام وكيف الســ *** ـعي في بيتها وكيف القيام

علّموهــا كيف الرعايــة للطفــ *** ـل وكيف التلقين و الإلهام

علمــوهــا كيــف التــودد للزو *** ج وكيف التقدير و الإعظام [23]

ويلاحظ أنّ هذا النوع من التعليم الذي حدده الشاعر محمد العيد للمرأة المسلمة الجزائرية لا يخرج عن دائرة ورؤية ابن باديس التعليمية للمرأة الجزائرية فهو الذي حدد هذا المنهج الذي سطر لتعليم البنت الجزائرية في مدارس الجمعية مجانا وهذا تشجيعا لها وتذليلا للعقبات التي ستواجهها وهو تعليم على أساس ديني، ووطني، وقومي على حد تعبير ابن باديس "يجب تعليم البنات تعليما يناسب خلقتهن ،ودينهن ،وقوميتهن والسبب في هذا التحديد حسب فلسفة ابن باديس ،وجماعته في تعليم البنت،يرجع أيضا إلى تحديد نوعية الأجيال الذين سيحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، وهذا ما أكده الشاعر "أحمد بن عبد الرحمان الشاذلي " في قصيدته "أيا شاعر الإحساس "وهو يؤكد على أهمية دور الأم في بناء مستقبل الأمة لذا يجب العناية بها، والملاحظ أن هذه المعاني والصور لا تخرج عن إطار معاني قصيدة حافظ إبراهيم الشهيرة[24]:الأم هي المدرسة الأولى لأعداد الأجيال القادمة فهذه المعاني نجدها في قصيدة الشاعر الشاذلي إذ يقول :

ولا غرو أنّ الام مدرســـة وقـــد *** ينـــال بهـــا الأبنـــاء خير مقام
فأن رضعت ثدي المعارف أنجبـــ *** ــت وإلا فكل سائر في ظلام !!
فلاهـــــي أفلحـــت لا نسلهـــا *** ضروبا من الخيرات عند احتكام
لذا وجب التعليم للبنت حسبمـــا *** حكـــاه الرســـــول خير إمام
ألا علمـــوا البنت العزيـــزة إنهـــا *** كغصن رطيـــب قابـــل لقـــوام
ينل شعبنا عـــزا ويحـــظ شبابنـــا *** برتبة أبطال فحول فخـــــام[25]

إلى جانب تأكيد شعراء الإصلاح على قضية وجوب تعليم المرأة في قصائد مختلفة، وعبر أنا شيد تربوية التي وضعت خصيصا لهدف تربوي مقصود، وهو تربية البنت على الأخلاق الفاضلة، وإعدادها إعدادا كاملا يؤهلها لتكون أما ناجحة لمستقبل الوطن والأمة، وتأكيدهم على عواقب جهل المرأة وتأثيراته على كافة شؤون الحياة، هذه الآثار السلبية للجهل التي تؤثر عليها بالدرجة الأولى مثل لجوء الشباب إلى التزوّج بالأجنبيات وهذا قد أشار إليه البشير الإبراهيمي في أرجوزته بقوله :

صبية تأمن بوائق الضـــــرر *** واعلم بأن نشأنا إذا كبـــر
عاف الزواج بابنة العم الأغر *** يهجرها بعد غد فيمن هجر
لأنها في رأيه مثل الحجـــــر *** ويصطفي قرينــــة الغجـــر
لأنها قارئة مثــــل البشـــر *** خذها إليك درة من الدرر[26]

لاشك أن جهل المرأة يؤثر أيضا على تطور الأسرة ، والأطفال والمجتمع ككل، ويؤدي بهم جميعا إلى التخلف وهذا ما يؤكده الشاعر " أحمد معاش الباتني" في قصيدته " من ويلاتنا "[27] إذ لا يرى مناصا لتحقيق أي تقدم للبلاد ،ما دامت المرأة مقيدة بأصفاد الجهل إذ يقول :

لن نبلغ الأهداف رغم عنائنا *** ما دام في الأغلال جيد نسائنا
منهـــنّ قوة نشئنا ورجائنـــا *** ومنـــاط عزتنـــا وصرح بنائنا
وبدونهن سيستحيل خرابـــا

ولهذا يدعوها إلى طلب العلم مع أخيها الرجل ،مع المحافظة على الآداب والأخلاق.

جهود جمعية العلماء المسلمين في تعليم المرأة و النهوض بها:

لاشك أنّ جهود علماء الإصلاح في النهوض بالمرأة أثمرت وظهرت نتائجها فيما يلي:

- في عام 1938م تخرّج أول فوج نسوي من مدرسة التربية والتعليم بمدينة قسنطينة.

- شروع (ابن باديس) في الإعداد لإرسال الفتيات المتخرجات إلى مدرسة (دوحة الأدب) بدمشق، ليواصلن دراستهن الثانوية على نفقة جمعية (دوحة الأدب)، لكن اندلاع الحرب العالمية الثانية، ووفاة الامام ابن باديس في أفريل 1940م، عطّل المشروع[28].

وعلى الرغم من فشل بعثة دمشق، فإن جهود الجمعية أثمرت أيّما إثمار، لأنها نجحت في عملية ترقية المرأة الجزائرية والنهوض بمستواها الفكري والأدبي، وفتحت لها الطريق لتنشط، وذلّلت لها الكثير من الصعاب والعراقيل وتمكّنت من إقناع شريحة كبيرة من المجتمع الجزائري بضرورة إخراج المرأة من أوضاعها المزرية، وإتاحة الفرص لها لتتعلّم ولتشارك بعد ذلك في الحياة العامة إلى جانب أخيها الرجل.

-ظهور مجموعة من النساء في شكل نخبة تصدّرن الحركة النسوية الإصلاحية بالجزائر، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح البعض منهنّ يكتبن وينشرن في الصحف والمجلات، ويعالجن الموضوعات النسوية، ومشاكلهن، وكنّ بمثابة رائدات للنساء الجزائريات اللاتي سيكون لهنّ دور عظيم خلال الثورة التحريرية.

ولعله من المفيد هنا أن نختم الحديث عن تربية المرأة وتعليمها بما كتبته واحدة من البنات الجزائريات اللاتي تربين وتعلمن في مدارس جمعية العلماء وهي الأستاذة والأديبة زهور ونيسي التي نجحت في امتحان شهادة الدراسة الابتدائية محتلة الرتبة الأولى وبتقدير حسن تقول الأستاذة ونيسي:
(.. إنه ليس أجدى اليوم للعرب وهم يحاولون اللحاق بالركب الحضاري أن نذكرهم بأن ذلك الركب لم يصل إلى حيث وصل إلا من بعد أن تخلى بالتدريج عن فكرة تفوق الرجل وحقه في السلطان المطلق على المرأة..) وتقول: (.... فعلى الأقل من أجل عدم التردد في مصير الإناث من الجيل الصاعد وتمكينه من الثقافة والعلم ليحتل مكانه في ميدان العمل والإنتاج والمساهمة في البناء الوطني، ولا يبقى مشلولاً سلبياً يشكل أحد أهم أسباب التخلف للمجتمع) ([29]).

خاتمة:

يلاحظ من خلال كتابات جمعية العلماء أن رجال الإصلاح شعراء ،وكتابا ظلوا يلحون على الدعوة إلى تعليم المرأة الجزائرية، ذلك أنّ الفكرة ظلت صعبة التنفيذ لدى الكثير من أفراد المجتمع الجزائري آنئذ إذ أن المشكلة لم تكن تخص المرأة وحدها، ولكن الرجل أيضا، فالجهل كان ظاهرة اجتماعية متفشية في المجتمع، له أسبابه، وعوامله الموضوعية تحت الحكم الاستعماري الجائر الذي فرض سياسة التجهيل على الرجل والمرأة على حد سواء ،وقد حاول كتاب الإصلاح معالجة هذه الظاهرة، وتبيين آثارها السلبية على المجتمع ،وإعطاء بعض الحلول لها للخروج من دائرة التخلف والجهل. وهذا بالدعوة إلى تعليم المرأة ،وبناء المدارس بأكثر توسع، وتبيين فوائد ذلك على المدى البعيد لمستقبل هذه الأمة، وقد حرصوا في دعوتهم إلى تعليم البنت

وعلى وجوب المحافظة على الأخلاق، والآداب الإسلامية هذا بالإضافة إلى ارتباط فكرة الدعوة إلى تعليم المرأة بفكرة المحافظة على الحجاب الذي لا يعد عائقا أمام تقدم المرأة ونهوضها.

تلك هي الجهود المعتبرة التي بذلتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في قضية تعليم المرأة الجزائرية والنهوض بها التي ستظل شاهدة في سجل تاريخ الجزائر الثقافي في القرن العشرين.

الهوامش:

1- ينظر: د. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج6/ص352.

2– ينظر المقال في: مجلة الشهاب ، نوفمبر 1929م/ ج10، مجلد5.

3– ينظر المقال في: مجلة الشهاب ، مارس 1939م/ ج2، مجلد 15.

4– ينظر المقال في: مجلة الشهاب، أفريل 1939م/ج3، مجلد 15.

5- ينظر: الخطيب أحمد، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، ص232.

6– عبد الحميد بن باديس،" المرأة المسلمة الجزائرية"، الشهاب، نوفمبر 1929م/ ج10، مجلد5، قسنطينة، ص9.

7– ينظر: د. ناصر محمد، المقالة الصحفية الجزائرية، (لات ط , الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1978)، مجلد1/ ص241.

8- ينظر: د. صالح خرفي،الشعر الجزائري الحديث،(لات ط، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1984م)، ص174.

9- ينظر: عجناك يمينة، المرأة في الشعر الجزائري الحديث(وضعية المرأة الجزائرية ثقافيا)، ص42.

10 شيبان عبد الرحمن، مقدمة مجلة الشهاب،(ط:1، دار الغرب الاسلامي، الجزائر،2000 م)، ص41-42.

والمقال لابن باديس، بعنوان" المسلم الجزائري والمسلمة الجزائرية"، جريدة الشهاب، نوفمبر1926م/ع49.

11- ينظر: الإبراهيمي محمد البشير، سجل جمعية العلماء ، ص25.

12- عبد الحميد بن باديس،" المرأة المسلمة الجزائرية"، ص14.

13- عبد الحميد بن باديس،" المرأة المسلمة الجزائرية"، ص14.

14- ينظر: فراد محمد أرزقي، جزائريات صنعن التاريخ ، ص29.

15- ينظر: الخطيب أحمد، جمعية العلماء المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، ص233.

16– عبد الحميد بن باديس،" المرأة المسلمة الجزائرية"، ص14.

17- ينظر: الخطيب أحمد ، جمعية العلماء المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر ، ص233.

18- محمد العيد آل خليفة: ولد في 1904م في عين البيضاء، وانضم إلى الحركة الإصلاحية، عالج في شعره عدة قضايا وطنية وإصلاحية وقومية. في سنة 1956م اعتقلته السلطات الفرنسية، ثم وضعته في إقامة جبرية في بسكرة حتى الاستقلال. لقّب بشاعر الشباب وشاعر العروبة والإسلام، توفي في 1979م. ه ديوان شعري ومسرحية شعرية بعنوان: بلال بن رباح. ينظر: محمد الحسن فضلاء ,من أعلام الإصلاح في الجزائر، ص231.

19- ينظر: د.أبو القاسم سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة،(ط:5، دار الرائد للكتاب، الجزائر،2007م)، ص111-112.

20- محمد العيد آل خليفة، الديوان ،(لات ط، الشركة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 1967م)، ص179.

21- محمد الهادي السنوسي ،: شعراء الجزائر في العصر الحاضر ج1ـ محمد الصالح خبشاش ، المرأة الجزائرية و الحجاب، ص 96

22- محمد الهادي السنوسي الزاهري، "ملاجئ الأطفال، جريدة النجاح ، العدد،694، (25جانفي 1929) ، ص 7 .

23- محمد العيد آل خليفة، الديوان، (لات ط، الشركة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 1967م)، ص179.

24 -حافظ إبراهيم،1956، الديوان، الجزء الأول، ط، 6 المطبعة الأميرية، ص222-223.

25 -أحمد بن عبد الرحمن الشاذلي ،1930، أيا شاعر الإحساس ،جريدة النجاح العدد، 996، "6أوت 1930 ،ص 6 .

26- د/عبد المالك مرتاض، 1982، الثقافة العربية في الجدزائر بين الـتأثير والتأثر، دار الحداثة مع ديوان المطبوعات الجامعية ، ص، 84.

27-أحمد معاش الباتني، 1953، من ويلاتنا، جريدة البصائر، العدد 225"10أفريل 1953"، ص،5.

28- ينظر: د. بوعزيز يحيى، المرأة الجزائرية و حركة الإصلاح النسوية العربية، ص32.

من النص السردي إلى الفيلم السينمائي
قراءة في اشتغال المصطلحات

الأستاذ: سعيد عموري
جامعة بجاية

مقدمة:

يحاول البحث تقديم إطار نظري للعملية التي يخضع لها السرد الروائي في تحوله إلى سرد سينمائي، كما يقدم مقاربة مفاهيمية لمطلحات السرد السينمائي مثل اللغة اسينمائية والمعجم السينمائي، وأسلوب السرد وفي مجال ووضعيات اشتغالها.

إن انشطار علوم اللغة حديثا إلى فروع وتخصصات كبيرة، جعل من تبني المصطلح اللغوي والنقدي يخضع لآليات صارمة وتقنيات دقيقة تمس كل مجال بعينه، الأمر الذي جعل من الآليات المنهجية التطبيقية تبدو أكثر تعقيدا وأكثر حساسية في استعمال المفاهيم، مما قدّم حدودا باهتة بين الدراسات نقدية كانت أم لغوية، ومع التطور المذهل للتقنية التكنلوجية اتسعت دائرة اللغة لاتساع دائرة الاتصال، وظهور بدائل تواصلية جديدة، وازدادت إشكالية تحديد المصطلح عندما قدّم السرد نفسه صورة مرئية في شكل جديد هو الفيلم السينمائي.

قدّم ظهور السينما طرحا جديدا يتعلق بضرورة تحديد مجال اشتغال السرد القصصي أو الروائي، وتحديد آلياته كعالم سردي ينتمي إلى عالم الكتابة، وينأى عنه لينفصل بلغته ومفاهيمه ومصطلحاته، ويشكل عالما مستقلا بحدود واضحة. وانطلاقا من هذا الطرح تبرز مشكلة الدراسة الأساسية وهي محاولة

تقديم إطار نظري للغة السينمائية من خلال البحث في الفروق بين السرد الروائي وشكله الجديد في الفيلم السينمائي وفي طرق اشتغال المصطلحات وتحديد مجالات تقاطعها على اعتبار كونها جزءا من منظومة السرد. وعلى هذا الاعتبار فإن الدراسة تحاول أن تجيب على الأسئلة التالية:

- على اعتبار لغة السينما لغة اتصالية مكثفة الدلالات، ماهي طبيعة الدور الاتصالي للسينما؟

- ماهي طبيعة اللغة السينمائية؟ وما هي خصائص معجمها؟

- ما هي الفروق والحدود المفاهيمية لكل من لغة السرد واللغة السينمائية؟

ولعل من الأهمية بمكان اتباع منهجية واضحة تعتمد أساسا على مرجعيات نظرية للمنهج السيميائي على اعتبار أن العلامة اللغوية تخضع، في السرد السينمائي، لتقنيات تجعل منها شكلا جديدا يؤسس لأنساق دلالية في تعالق مع الأنساق التي تشكل منها السرد الروائي.

في المسار الخطي لسيرورة إنتاج المعنى بين الرواية والفيلم لسينمائي.

في مقاربتنا لرؤية الدلالات التي تنتجها اللغة السردية عبر مراحلها (النص الروائي/السيناريو/الفيلم) سوف نعتمد على مجموعة أساسيات عبر أسئلة تتعلق بالدور الاتصالي للسينما. على اعتبارها لغة اتصالية مكثفة الدلالات تشكّل خطابا ورسالة، ويتعين على السينمائي كشف مفاتيح اللغة الجديدة للجمهور عبر مجموعة آليات تتميز بالجمع بين التقنية والتوظيف الدال، وإلا فالخلل سيلحق بالعملية الاتصالية وبالتالي يؤثر سلبا على الوظيفة الجمالية. ومنه فإن فهم اللغة أساسي لفهم الجوهر الفني للسينما.

كما تطرح المقاربة أيضا سؤالا يتعلق بطبيعة اللغة، وبالمجموعة المتكلمة بها أو البيئة اللغوية؛ أي بحدود الاستيعاب وفهم الحوارات، وبالتالي مراعاة التفريق بين العلامات اللغوية الاتفاقية أو الاصطلاحية conventionnel

والصوريةfiguratif على أساس مراعاة وضعية المصطلحات في المجموعة اللغوية كما تطرح المقاربة أيضا مجموعة تعار يف للغة السينمائية، تنأى عن الجدال الحاصل بين نقاد السينما، حول حدود عناصرها وقابلية تسميتها باللغة، لأن مصطلح اللغة السينمائية يعتبر من أهم المصطلحات المعاصرة، نظرا لظهور النقد السينمائي الذي رافق مجال الصورة والفلم و تكنولوجيا نقل المعلومات. ثم تتطرق المقاربة أيضا لعلاقة الصورة باللغة تمهيدا لمقولة اللغة السينمائية، وذلك من خلال مجموعة آراء أهمها آراء بارث في وظائف ملازمة الصورة للكتابة.

بعد تبني المصطلح (اللغة السينمائية) تحاول المقاربة كشف العلامة اللغوية للسينما وكذلك توصيف علاقة الكلمة والصورة والايقونة بالسينما كمجال ذي أبعاد خاصة وذلك تحت إطار البحث في خصائص المعجم السينمائي، ومن ثم تحديد بعض خصائص هذه اللغة وهنا يظهر بأن خاصية الانزياح في السرد السينمائي هي مجال التحليل اللغوي السيميائي، ومن هذا المنطلق نعتمد على تحديد اللغة السينمائية من خلال مقاربة كيفيات قراءة السرد السينمائي المنبني على أسس التحليل وتقطيع المقاطع الدلالية المتكونة أساسا من فعالية وجماليات المونتاج. ولأنّ السرد تواصلي أساسا فقد اتجهت المقاربة إلى مقابلة خطاطة الدرس الألسني بخطاطة أخرى تعتمد على توظيف الصورة مكان الرسالة المكتوبة.

نعالج في هذه المقاربة أيضا كيفية تشكل المعنى أو الأنساق الدلالية عبر سيرورة إنتاج المعنى وبخاصة بين الرواية والفيلم السينمائي، ونتطرق إلى مختلف وجهات النظر التي تطرقت للعلاقة بينهما عبر محاولة تأصيل مجال ومفهوم النص الوسيط (السيناريو) الفاعل في إنشاء وتوليد الأنساق الدلالية وأسلبة السرد الروائي بصبغة جديدة تعتبر مرحلة انتقالية فارقة في سيرورة

إنتاج المعنى على اعتباره نصا وسيطا اختلفت الآراء في تحديد هويته ومجاله التعريفي.

1- اللغة السينمائية:

يماثل التشابه في الكلمات والاختلاف في المعنى بين مجموعتين ذلك التشابه الذي تعرفه السينما مع العالم بتفاوت في درجات التشابه، فيتعين على المشاهد -أولا- فهم أنظمة التشفير وإدراكها كما يتعين على السينمائي تقريب عمليات الفهم بتركيب اللغة الايقونية ضمن الصورة العامة للغة الجديدة فتغدو صورة الفلم مركبة من مجموعة لغات تخدم بعضها – كل لغة بخاصياتها- لتشكيل لغة أخرى متطورة من خصائصها الأساسية الانفتاح وغياب المعنى الحقيقي الذي يحفّز التأويل، و يظهر اللسان السينماتوغرافي «مثل "تضعيف" آلي للواقع، أو تعدد آلي للأشكال، والرابط بين الدال والمدلول مفعّل أساسا بواسطة المشابهة وذلك في الصورة السمعية والبصرية» [1] ويتحقق ذلك في تحديد وضبط مصطلحات اللغة السينمائية وبخاصة الإيقونة والصورة.

وبهذا فإن الوصول إلى مرحلة إنتاج جديدة انطلاقا من تكثيف الدوال السينمائية، يمكّن من وضع أحد الأسس لفهم السينما، وعندها فقط« سنقتنع بأنها ليست بأي حال استنساخا تابعا وآليا للحياة بقدر ما هي إعادة تكوين حيوية وفعالة تنتظم فيها عناصر التشابه والتباين في عملية معرفة الحياة .» [2] وعليه فإن تحديد مصطلحات سرد السينمائي وبخاصة مفهوم اللغة السينمائية أساسي في فهم سيرورة إنتاج المعنى في السرد.

1/1 -مفهوم اللغة السينمائية:

يعتبر مصطلح اللغة السينمائية من المصطلحات المعاصرة، نظرا لظهور النقد السينمائي الذي رافق مجال الصورة والفلم وتكنولوجيا نقل المعلومات؛ حيث اعتمده الناقد (مارسيل مارتن) في كتابه **اللغة السينمائية**، وفيه عكس كل المظاهر التعبيرية التي قدمتها السينما في نصف قرنها الأول[3]. ويدل المصطلح على كثافة وغنى اللغة الخاصة على اعتبار أنها تتشكل من عناصر اقونية (صُوَرية) متحركة تشتغل في صنع الدلالة فيها مجموعة آليات كاللون والتقطيع والوسط وزاوية الرؤية والعرض والتقديم، مع ما تتطلبه هذه الأبعاد من تموّقع معين للكاميرا في مكان ما خاص هو في حد ذاته جزءاً من الدلالة، أضف إلى ذلك أن الصوت المصاحب للصورة، هو الآخر بوصفه جزءا من المضمون، سيتم إكسابه مؤثرات صوتية خارجية متعددة الخواص الدلالية.[4]

1 /2- الصورة والأيقونة:

إن الصورة هي البنية الأساسية في اللغة السينمائية و هي إعادة إنتاج طبق الأصل، أو تمثيل مشابه لكائن أو شيء. ويحيل أصل المصطلح الاشتقاقي على فكرة النسخ والمشابهة والتمثيل والمحاكاة، ويعتمد عليها كأساس وعنصر لغوي قار في اللغة السينمائية؛ حيث تعتبر« إعادة إنتاج للواقع من دون واسطة تشفير اعتباطية في غياب البعد الثالث Troisième dimension »[5]

أما في الاصطلاح السيميوطيقي فإن الصورة تنضوي تحت نوع أعم يطلق عليه مصطلح الإيقون (Icon)، «وهو يشمل العلامات التي تكون فيها العلاقة بين الدال والمرجع، وهو على المشابهة والتماثل»[6] ولعل أول من قدم تعريفا مرضيا لهذا المفهوم هو العالم الأمريكي شارل ساندرس بورس

(C.S.Peirce) (1839-1914)، وذلك عبر مقارنته بمفهومين آخرين هما الرمز والقرينة (Symbole -indice). فإذا كانت العلاقة بين العلامة والمرجع اعتباطية في الرمز، ومعللة بواسطة المجاورة أو السببية في القرينة، -يقول ايكو- «فإن ما يخصص العلامة الايقونية هو شبهها النشوئي بالموضوع المحال عليه »[7]، ولا يهم -في نظر بورس- إن كانت هذه العلامة بصرية (صورة مثلا) أو سمعية. إن الأمر يتعلق بتحديد مجال التعريف الذي تنتمي إليه الصورة، ومجموعة الأطروحات التي عرفتها اللسانيات والسيميائيات- على اختلافها- تعترف بمزية الصورة كلغة تظهر دلالتها ضمن نسق لغوي من صنف آخر، أو من لغة بديلة أخرى (الإشارات وأنواع الإيماءات) ولكن ما هي العلاقة بين الصورة واللغة؟

أما الصورة في شكلها البسيط فهي إيقونة لا فنية؛ فلا تقبل التقسيم إلى وحدات منفصلة، أي إنها الوحدة الأصغر التي تؤسس للأنساق الدلالية من خلال التركيب أو عملية إسقاط الموضوع على المستوي، وهي العملية التي تتصل بالرؤية السيميائية للصورة ؛أي إن الخاصية السيميائية « تأتيها من بعض قواعد الإسقاط المستعملة لإسقاط موضوع ما على المستوي »[8] بحيث تكون عملية الإسقاط مؤشرا على الرؤية السيميائية للصورة وآلية هامة للكشف عن النسق الدلالي المتشكل عنها.

على الخلاف من الدوال اللسانية تنتشر دوال الإيقونة عبر فضاء الصورة، بحيث تكون الانطلاقة والأساس في تحديد دلالة العلامة، انطلاقة اختيارية، ولا يخضع الخطاب البصري إلى قواعد تركيبية صارمة. وهذا ما لا نجده في الدال اللساني الذي يعتبر ذا طابع خطي (Linear) تظل قواعد النحو تتحكم فيه، ويحصل المعنى في الخطاب اللفظي بإعادة تركيب العناصر

المفككة، في حين خطاب الصورة تركيبي، « لا يقبل التقطيع إلى عناصر صغرى مستقلة، بحيث تبدو الصورة ككتلة تختزن في بنياتها دلالات لا تتجزأ، وهو ما يكسبها طاقة إبلاغية لا تضاهى»[9]. تقوم أيضا العلامة اللسانية على الاعتباطية بين الدال والمرجع بينما تقوم الصورة على عنصر المشابهة والتمثيل وهذا ما يجعل النظام اللساني مشفرا بالغ التعقيد بينما الصورة تبدو نقلا للواقع، بكل طبيعيته.

لقد عرف هذا التعايش بين الصورة واللغة منذ ظهرت الكتابة، وشهدت العلاقة بينهما تلازما، وتطورت بتطور أشكال التواصل، الاجتماعية وغيرها من المجالات وصارت اللغة -ممثلة في التعليق الكتابي أو الشفوي على الصور الاشهارية مثلا – أكثر انتشارا في العصر الحديث، وصارت العلاقة بينهما أكثر جدلا منها في وقت آخر من حيث القيمة التي تضيفها اللغة (كتابة أو مشافهة) إلى الصورة (ثابتة أو متحركة).

إنّ اقتران الكلمة أو القول بالصورة يعطي دلالة مميزة عن دلالتهما منفصلتين، إنها دلالة إضافية وموسعة؛ فـــ« الصورة لا تقول شيئا بلا كلمة"الفعل" والفعل يكون أكثر إثارة إذا كان مرئيا »[10].

كما يطرح السيميائي الفرنسي **بارث** Barthes وجهة نظره في هذه القضية بالتأكيد على الوظيفة التي تؤديها الكتابة المصاحبة للصورة، وهي في نظره صيغة متكاملة؛ بحيث تؤسس الكتابة للنسق الدلالي الذي لا يتشكل من العلامة اللغوية فقط بل ينظاف إلى ما تقدمه دلالة الصورة ليؤسسا معا دلالة جديدة قد تختلف وتتناقض أو تتوافق مع دلالتهما منفصلتين، وهو يرى أن الكتابة في علاقتها بالصورة تتشكل عبر وظيفتين[11]:

ـ وظيفة الترسيخ (Ancrage): الصورة متعددة الدلالات لا تقرب المعنى إلا من خلال النص اللغوي الذي يوجه إدراك المتلقي بحيث يحدده مجاله التأويلي. « وأكثر ما تشيع هذه الوظيفة في الصور الثابتة كالصور الفوتوغرافية الصحفية والملصقات الإشهارية » .

ـ وظيفة التدعيم (relais) : النص اللغوي يضيف دلالات جديدة للصورة «بحيث إن مدلولاتهما تتكامل وتنصهر في إطار وحدة أكبر قد تكون هي الحكاية في الشريط السينمائي مثلا، وتندر هذه الوظيفة في الصور الثابتة. لكنها شائعة في الصور المتحركة كالفيلم السينمائي والتلفزي والرسوم المتحركة».

تتجاور الوظيفتان وتتناوبان في مختلف النصوص الثابتة والمتحركة، إلا أنهما يحققان الدلالة « فطغيان التدعيم على الترسيخ معناه أن المتلقي ملزم بمعرفة اللسان لإدراك فحوى الرسالة، في حين أن طغيان الترسيخ معناه أن الملفوظ قائم على الحشو، وأن جهل المتلقي باللغة قد لا يحرمه من استيعاب دلالة الصورة »[12].

ما تزال العلاقة بين اللغة والصورة في جدل مستمر، نظرا لطغيان الإيقونة، وما زالت الدراسات الايقونية في بناء مناهجها أسوة بالدراسات اللسانية، وإذا كانت اللغة السينمائية نظاما يحقق التواصل، فإن العلامات السينمائية تعتبر علامات لغوية في الإطار العام الذي قدّمه عالم اللغة السويسري De saussure والذي يعرّف النظام اللغوي بأنه نظام تواصلي، ذو وظيفة اجتماعية يتكون من عناصر علاماتية تشترك مع السينما في خاصية الانفتاح الدلالي وقابلية التأويل. وباعتبار السينما لغة يعتبر محكيها سردا، تصبح الصورة أو الإيقونة العمدة و الأساس في معجمها son lexique وتؤدي دور الوحدات المعجمية (المفرداتية)، وعلاقة الدال

بالمدلول في لغة السينما تختلف تماما من حيث الدلالة نظرا لتنوع أشكال الدال وهو ما يفسر تجسيد الكلمة في الذهن بواسطة الصورة.

3/1 خصائص المعجم السينمائي:

يمكن تحديد بعض خصائص معجم اللغة السينمائية من خلال تقديم مقارنات بين معجم اللغة الايقونية أي اللسان الخاص (السينمائي) وبين معجم اللسان الطبيعي؛ أو بين الكلمة والصورة كوحدة معجمية:

- الصورة في الفيلم وحدة بنيوية ذات منطق داخلي. إنها عالم من العلاقات الداخلية تحقق من خلال ترتيبها نسقا خاصا«يقوم على أساس الارتقاء من الحقيقة الفيزيائية المجردة إلى المعنى التام»[13] وبواسطة تآزر الصور وفق منطق خاص، يتشكل بناء فني متكامل وليس مجرّد إطار شكلي.

- الكلمة في اللسان الطبيعي تحدّد موضوعا أو زمرة groupe أي صنف من المواضيع.

- الكلمة في اللسان الخاص تصور مواضيع واقعية، أو لسان خاص بالوصف description أو لسان واصف أو اصطناعي métalangue لأن المرء يظل بعيدا عن إدراك المجرّد، كلمة عصفور مثلا أو غراب تعدّ كلمة لكن العلامة الايقونية لها أكسبتها صفة ملموسة. الأمر الذي يفسر صعوبة مهمة إيجاد لغة مجرّدة منذ ظهور فن النحت والرسم. ولكن في التصوير الفوتوغرافي يظهر الأمر أكثر تميزا في نقل المجرّد، لأن عدسة التصوير مجبرة على التقاط كل ما تراه، عكس الفنون الأخرى التي تختزل بعض التفصيلات مثل الرسم، الكاريكاتير.. وهذا هو العامل الرئيسي الذي يوفر

إمكانية انتزاع العلامة السينمائية وفصلها عن دلالتها المادية المباشر، .وبالتالي تحويلها إلى علامة ذات مضمون أكثر شمولية، وبسبب اقتران الصورة بالتجريد«فقد أتيحت مساحة واسعة للمبدع لأن يولد صورا تتخذ تسميات متعددة مثل: الصورة البصرية والسمعية والذوقية والحركية

والشمّية » [14]. ومنه فإن اللقطات أو مواضيع السينما تشكّل لغة مجازية ويعمل المونتاج على خلق لغة جديدة بواسطة تقنياته الإبداعية؛ حيث يعتبر«المسئول على جعل السينما لغة أو نظام لسانيا خاصا محددا بسمات لسانية معينة » [15]

- تمتلك السينما كقصة، وسيلة التكرار التي تعد مألوفة في النص الكلمي ونادرة في الرسم التصويري، وهي الخاصية المميزة والمثيرة، لأن التكرار في السينما يُبعد الشيء عن دلالته المباشرة إلى دلالته المجازية.

- إن طبيعة السينما الفردية تجعل (وجهة النظر) Point de vue التي تكتسب أهمية خاصة عند التحويل السينمائي من حيث كونها مبدأ لبناء النص « تبدو من الصنف الذي نراه في الرواية لا في ذلك الذي نراه في الرسم »[16] والحوار الكلامي في السينما يعد عنصرا موازيا للحوار في العمل الروائي أو في المسرح. والقصة السردية في الرواية هي القصة السينمائية التي تبنى عبر تسلسل اللقطات السينمائية وترابطها، ويتولد المعنى من خلال الدلالة السمعية بالتباينات الصوتية الحوارية « إذ تحمّل الجمل الحوارية بإشارات ورموز ظاهرة مباشرة وأخرى سيجري الكشف عنها لاحقا »[17] ومنه فإن وجهة النظر في اللغة السينمائية تتكثف بعناصر دلالية عبرلغوية ، هي الدلالة السمعية والبصرية والحركية.

2- خصائص اللغة السينمائية:

هذه الخصائص التالية تتصل بخصائص العلامات السيميائية ووظيفتها الاتصالية التي تجعل من اللغة السينمائية تشكل أنساقا دلالية منفتحة على سيرورة الإنتاج وتوالد الدلالة عبر كيفية تحدد مجال الوحدة السيميائية وتعالقها بالوحدات المشابهة أو المعارضة لها ويمكن إجمالها في العناصر التالية:

- إن كل صورة تُعرض على الشاشة تشكل علامة رمزية Symboliques، أو كنائية Métonymiques، أو مجازية Métaphoriques وهذه الأشكال هي المنطلق في قراءة العلامة اللغوية قراءة سيميائية.

- إن تشكيل الوحدات السيميائية في لغة السينما قد لا يظهر من خلال عناصر أو لقطات منفردة؛ وإنما تتكون الوحدة السيميائية من مجموعة لقطات أو سلسلة مصغرة (ماكروية) ومن خلالها تتشكل وحدات سيميائية كبرى، وهنا تطرح مشكلة أساس في السينما وهي ربط وتأليف الوحدات الصغرى بحيث تشكل وحدات دلالية متضمنة الكادر السينمائي، وتعرف العملية الدلالية هنا بـــ(عملية التكوين) وتُعنى بوضع كل تفاصيل أو عناصر المنظر في علاقة متآلفة تشكل توازنا للمتفرج، وتسهم في خلق إحساسه الجمالي وجذب انتباهه، ويشمل التكوين «الشكل ومراعاة الخطوط المكونة للأشكال، والتوزيع المناسب للضوء والظل والألوان والتوزيع المتوازن للعناصر المرئية، والإيقاع، وكل ذلك يسهم في إحداث الأثر الدرامي للمشهد» [18]. ونلاحظ هنا أن وظائفه متعلقة بالمتفرج أساسا بحيث توفر له حالات التوازن الشعورية.

- إن العبارة المألوفة (السينما تخاطبنا) تشير إلى خاصية جد مهمة في السرد السينمائي وعلاقته بالعالم وهي خاصية الانزياح؛ حيث يمثل المتفرج حلقة الوصل ما بين الإدراك الخارجي (أي العالم الواقعي) وبين الإدراك الجديد للعالم من خلال السينما. ومن ثم يتعين تحليل الإيقونة عبر مستويين أولا بمقابلتها بمثيلاتها في الواقع ثم بشبيهاتها في مستوى الإدراك الجديد .

- إن خاصية الانزياح في السرد السينمائي هي مجال التحليل اللغوي السيميائي، فعندما نأخذ مثلا خطابا ما وليكن ملفوظ شخصية. ندرك أنه موجود قبلا ولكن عند التركيب الإيقوني (إضاءة، صوت، صورة الشخصية) تتشكل وحدة سيميائية للعلامة اللغوية، وينتج تأثير الفيلم بواسطة الصور الظاهرة على الشاشة والتي « ترتبط بالصور المخزونة في ذاكرة المشاهد، ومع ذلك الترابط أو الرصف تنشأ عواطف الدهشة أو البهجة أو الحزن» [19] فمن خلال الوحدات السيميائية المتشكلة، تنزاح الدلالة عن العالم الخارجي بغض النظر عن صورة الانزياح (توافق أو تشويه) التي تمثل صورة رسالة سميائية في مستوى من التحليل أعلى درجة (سيميو -ثقافي)[20].

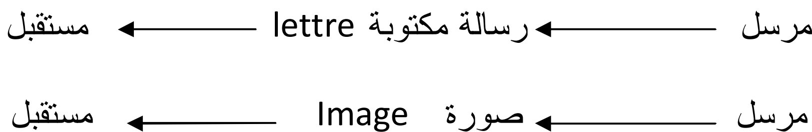
- عملية التدلال في السرد السينمائي تخضع منطقيا لسيرورة التطور التكنلوجي لآليات السينماتوغراف؛ لأن تطور الأخير يقدم دوالا جديدة تعمل بفاعلية في عملية الانزياح. ويظهر ذلك جليا من خلال تتبع مسيرة السينما منذ السينما الصامتة التي لم تتقبل بسهولة فكرة الصوت كآلية فنية للسينما حيث اعتبره بعض المهتمين في ثلاثينيات القرن الماضي (ثرثرة زائدة للسينما) إلى التطور المستمر والمتسارع لصناعة الصورة والكاميرا وتقنيات اللون والإضاءة التي تعتبر من المقاييس الفاصلة في تصنيف المخرجين.

- إن مستويات اللغة السينمائية (تصوير/حركات/ صوت/ لون/ إضاءة/ كتابة) يمكن أن تكون عناصر لغوية بالمعنى الحقيقي شريطة أن « تأخذ مكانتها في سياق النص لا بصورة آلية بل مقرونة بدلالة معينة، ويمكن أن نستكشف من استخدامها أو رفض استخدامها ترتيبا، إيقاعا، قابلا للتمييز بسهولة » [21]

- يشكّل تنوع عناصر اللغة السينمائية فاعلية جمالية فنية، وتكوّن مجموعة من العلامات المتكررة التي تقبل التمثيل في كل مستوى، الأمر الذي يمكّن الدارس من قراءتها قراءة سيميائية تعتمد على تقطيع الوحدات الكبرى إلى وحدات منفصلة؛ حيث « لا توجد وحدات منفصلة لا توجد علامات »[22] وهنا لا بد من محاولة تحديد أسلوب السرد السينمائي المنبني على أسس التحليل وتقطيع المقاطع الدلالية المتكونة أساسا من فعالية و جماليات المونتاج.

3-أسلوب السرد السينمائي:

يمكن البدء في تحديد هوية السرد السينمائي باعتماد أساس منطقي يُعرّف لغة السرد على أنها تواصلية بالدرجة الأولى؛ وبالتالي فلا بد من مقابلة عملية الاتصال المعروفة في الدرس الألسني بخطاطة اتصال موازية لها في السينما، حيث خطاطة الدرس الألسني كما أوردها"رومان جاكوبسون" تقتضي –لتأمين عملية الاتصال- وجود مرسل، مرسل إليه، رسالة، والشكل التالي يوضح ذلك:



إنّ علاقات التشابه بين خطاطة الاتصال اللغوية ومثيلتها السينمائية تعرف بعض الاختلاف في تحليل وتقسيم بنيات الرسالة والصورة، حيث إنه في الخطاطة الأولى تقسم الرسالة إلى وحدات منفصلة تمثل علامات لغوية تتآلف في سلاسل مكروية عبر مستويات تركيبية مختلفة على صعيد اللسان والخطاب.

في الخطاطة الأولى يظهر أن النص مشكّل من مجموعة علامات سابقة لوجود النص، أما في الخطاطة الثانية (السينما) فإن العلامة تكون متطابقة أو لاحقة للنص مما يفسر وجود سيرورة مختلفة لإنتاج الدلالة في السرد السينمائي. ويتعلق أسلوب السرد السينمائي بالإدراك القبلي والبعدي من خلال رؤية سيميائية للصورة في الفيلم ونظيرتها العلامة في النص، وكلاهما يشكل أساسا رسالة تكوّن أجزاؤها تفاعلا يكثّف دلالات الوحدة الايقونية في مستوى أكبر يدرج خارج إطار السينما وليكن مثلا سياق ثقافي معين أو اتجاهات سينمائية في فترة ما.

وإذا كانت السينما الحديثة بخاصة تعتبر الكلمة مكون إلزامي للقص السينمائي، فيمكن هنا تعريف السينما بأنها « تركيب لاتجاهين سرديين الأول صوري والثاني كلمي »[23] إننا هنا أمام نمطين سرديين في السينما يتداخلان أو يقتربان من بعضهما البعض على الرغم من أنهما نظامين سيميائيين مختلفين تماما يمكن أن تؤدي فيه الكلمة وظيفة صورية.

إذا أغفلنا مثلا ما يكتب عن فيلم ما كالمقالات أو الكتب فإننا نرى في الفيلم إيقونات دالة عليه، مثل أن نرى شخصية يحمل كتابا ما فإن مدلول الإيقونة/الكتاب لا يقتصر فقط على هوية المؤلف والعنوان ودار النشر، بل يختزل مجموعة من الكلمات والنصوص في منحى أو في سياق أكبر من

الفيلم. وبهذا يمكن القول إن الصورة-التي هي الأساس في السرد السينمائي- أشمل من الكلمة في سيرورة التدلال، والأمر نفسه مع الكلمة المنطوقة أو الكلام الصوتي؛ حيث بإمكانه أن ينطبع بطابع الأيقونة إذا تماهى مع المؤثرات السينمائية الأخرى. ويصح العكس أيضا بالنسبة للصورة التي تكتسب خصائص وسمات العلامة الكلمية، من خلال ترجمة الكلمات إلى أشياء أي تحديد المجرد وتجسيده، والتلاعب بالصور بحيث تعطي مجازات وكنايات.

يمكن أن نميز كذلك من بين خصائص أسلوب السرد السينمائي، خاصية الازدواجية bilinguisme النموذجية « حيث يمكن لرسالة ما أن تنتقل في آن واحد بتفاعل مجموعة ايقونات عاملة في إنتاج الدلالة، وهذا ما نجده عند الممثل الذي يتتبع الخطاب المنطوق بإيقونات» [24] مثل الإيماءات.

إنّ دراسة التركيب السينمائي الفني أو المونتاج خاصية مميزة ضرورية في تحليل الخطابات الفيلمية، كما أن الخطابات المنطوقة والمكتوبة ضرورية في دراسة خطابات القصة أو السيناريو، والسرد السمعبصري تحكمه منظومة سردية دالة و« تحكم دلالاته وإحالاته الرمزية، فالترابطات البصرية عبر تقنية المونتاج تتيح احتمالات متعددة لتمثل النسق وإدراك بناه» [25]وهو الأمر الذي بواسطة تفكيكه نقرأ سيرورة الدلالة من النص السردي الروائي إلى النص السردي الايقوني/السينمائي.

4-إنتاج المعنى في السينما – الدلالة السينمائية:

قبل التطرق إلى عملية أو سيرورة إنتاج المعنى بين الفيلم وبين الفنون الأخرى، نتطرق إلى أهم وجهات النظر التي تطرقت إلى العلاقة بينه وبين الرواية كشكل أدبي وعالم كثيف الدلالات استقت منه السينما وما زالت

تعتبره أهم مصادر الحكي، فالعلاقة بينهما « وثيقة بدأت مع السنوات الأولى من ظهور السينما عندما بدأت الأفلام تفكر وتعتمد على الكثير من الروايات العالمية خاصة مع المخرج **جورج ميليس**» [26] حيث عرفت مجموعة من الروايات العالمية من مختلف اللغات ظهورا سينمائيا مثل (الجريمة والعقاب) **لدستويفسكي**، (الشيخ والبحر) **لهمنغواي**(اوليفر تويست) **لديكنز**، ومن الروايات العربية (عرس الزين) الطيب صالح، (الثلاثية) نجيب محفوظ، (الدار الكبيرة) **محمد ديب**،(العصا والعفيون) **مولود معمري**، (عمارة يعقوبيان)**الأسواني** وغيرها من الروايات التي تحولت صياغتها إلى حكي مرئي. ويمكن تمييز ثلاث أهم وجهات النظر حول العلاقة بين الرواية والفيلم السينمائي:

أ- يؤكد أصحاب وجهة النظر الأولى على أن يكون الفيلم أمينا على كل تفاصيل الرواية، بمعنى أن الفيلم قراءة مرئية للرواية، ويطرح ذلك إشكالية طول الفيلم حيث لا يحبذ أصحاب الاتجاه الاختصار والاختزال في أحداث الرواية لأنه إخلال بقصديتها، ويستشهدون بفيلم(هوى وكبرياء) للمخرج **جون أوستن**، ويُعاب على أصحاب الاتجاه إهمال خصوصية السينما وميزاتها الجمالية.

ب- تؤكد وجهة النظر هذه على خصوصية اللغة السينمائية التي تعتمد العلامة الايقونية، واستقلالها عن السرد الروائي الذي يعتمد على العلامة الكلمية، ويدافع أصحاب الاتجاه عن المخرج الذي يعيش تجربته الشعورية المنعكسة في الصياغة الجديدة للرواية، ولا يرون ضرورة أن يكون الفيلم ترجمة لوجهة نظر شخص آخر فللمخرج حق القراءة الذاتية وصياغة العنوان، مثل رواية (قلب الظلام) **لجوزيف كونراد** التي أعاد صياغتها الفيلمية **فرانس فورد كوبولا** تحت عنوان آخر وهو (الرؤية الآن).

ت- تعتمد وجهة النظر هذه على الرؤية المعاصرة الداعية إلى وحدة الفنون وتلاحم أشكالها من أجل تقديم رؤية عاكسة للعصر، حيث تنعكس تناقضاته وتحولاته على أنواع وأشكال الفن. وتحاول هذه الرؤية الجمع بين الرؤيتين السابقتين من خلال التأكيد على أن تحويل الرواية إلى فيلم، يضيف إلى عالمها إشارات جمالية بتفعيل أدواته وأساليبه المعتمدة على الصورة البصرية، كما ترى أن الفيلم يُعد واسطة جمالية من خلال القراءات المتعددة له التي تعتبر واسطة تلق أفضل وأسهل للرواية.

إضافة إلى وجهات النظر السابقة المختلفة في محاولة تأسيس حدود علاقة الفيلم السينمائي بالرواية ارتفعت بعض الأصوات النقدية الداعية إلى ضرورة فصل السينما عن الأدب وعن الفنون جميعا، بصفتها ذات خصوصيات مختلفة وهي الآن بصدد البحث أبجديات لغتها، ومن المؤسسين لهذا الاتجاه المخرج الروسي **تاركوفسكي**، والايطالي **فيديركو فيلليني**، والفرنسي **الان رينيه**، والسويدي **انجمار ببرجمان** والاسباني **بيدرو المادوفار**.

ولعل محاولات البحث في علاقة الرواية بالسينما تطرح إشكالية غاية في الأهمية تتعلق بمدى التزام المخرج في صياغة الفيلم بمحكي الرواية ومساحة التقارب في الرؤية الفنية، فقد يرى المؤلف أن الفيلم لا يعكس ما ذهب إليه في الرواية مثل ما حدث لرواية فرانز كافكا في (المسخ) حيث لم يتقبل النقاد رؤية المخرج **دوفراك** السينمائية لها عام1975عندما جعل المسخ عبارة عن صرصور كبير وهو ما لم يقصده كافكا. إلى جانب ذلك فإن علاقة الرواية بالفيلم تطرح أيضا قضية حرية التعبير وعلاقة السينما بالسلطة، وتطرح أسئلة حول هامش الحرية واستقلالية السينما في معالجة قضايا دينية سياسية وفكرية واجتماعية وفتح ملفات الطابوهات والمحرمات.

كما تطرح العلاقة أيضا قضية اللغة من لغة الرواية إلى لغة يومية ومسؤولية اختيار التعابير الدالة.

إن سيرورة إنتاج المعنى لا بد أن تمر عبر قناة شكل فني خاص هو **السيناريو** الذي يعتبر النص الوسيط بين الشكل المروي والشكل الفيلمي؛ حيث تطرح إشكالية الانتماء والتعريف وإشكالية النوع الأدبي، وإذا كانت الشيفرات والعلامات في الرواية تتغلغل في شبكة المرويات، فان شيفرات السيناريو تتغلغل في شبكة التعبير الظاهري المباشر بمعني أن السيناريو « يقوم علي سلسلة من آليات الإحالة من نسيج النص الروائي وشكله الثنائي (المقروء /المتخيل) الي شكله الثلاثي (المرئي /المسموع /المتحرك) ونقصد بالمتحرك توفر عنصر الحركة من خلال حركة الشخصيات وحركات آلة التصوير الكثيرة والمتنوعة وحركات الأشياء داخل إطار الصورة » [27] فالسيناريو إذن مرحلة جوهرية فاعلة في عملية التحويل، لذلك عندما سئل المخرج الشهير **ألفرد ايتشكوك** : هل هنالك معادلة مضمونة لنجاح الفيلم أو سر نجاح الفيلم السينمائي أجاب: السيناريو ثم السيناريو ثم السيناريو، ولقد كانت أرقى تجليات الصورة المرئية مع الأفلام التي تمكنت من التفكيك المباشر للرواية، بمعنى الأعمال الروائية التي كانت أقرب إلى الصورة منها إلى التجريد « والأعمال الباطنية والضمنية والداخلية وروايات تيار الوعي والهواجس النفسية الداخلية» [28] وبما أن السيناريو هو المعالجة السينمائية للموضوع «يستمد من قصة المؤلف، ويتم فيه تجزئة القصة إلى لقطات متسلسلة وعمل المناظر والحوار والموسيقى» [29] فهو يحاول الإبقاء على المعطيات النصية الأساس في النسيج الروائي أو روح النص، ولكنه يتجنب الانسياق وراء تداعيات الشخصيات مثلا أو نقل كل تفاصيل الحكي وإتباع متاهات السرد الروائي.إن السيناريو كنوع أدبي يعتمد على عنصر

التحول الايجابي أي الإضافة إلى عالم الرواية بلباس صوري حركي. وبما أننا لسنا بصدد جمع الآراء والتعاريف للسيناريو أو للفيلم السينمائي، فإننا سنكتفي بالقدر الأساسي المتفق عليه، وذلك لمجانبة الإشكالية التي نعالجها والمتعلقة بسيرورة إنتاج المعنى في السرد السينمائي؛ لأن أشكال كتابة السيناريو تختلف من سيناريست لآخر ومن لغة لأخرى ليبقى المهم هو وساطته بين الرواية والفيلم أي الشكل المتطور للرواية باتجاه الفيلم. وهو الذي يحدد أشكال الإيقونات الدالة التي تحتفظ بقدر من المعنى النصي، وتفتح مجال قراءات علامية من خلال تآلفها وانسجامها مع العناصر الأساسية الأخرى المكونة للدلالة السينمائية(الصورة/الصوت/الحركة). ولذلك فإننا في هذه الدراسة سنكتشف السيناريو من خلال الفيلم –في غيابه من جهة ومن جهة أخرى لالتصاقه الشديد بالفيلم ، ولأنه « يصعب فصل شيفرة اللغة الفيلمية عن النص الفيلمي (السيناريو). ولا يمكن أن تؤسس تلك الشيفرة إلا من خلال النص فهو المهاد الأول لإطلاق الشيفرة » [30].

أما فيما يخص سيرورة إنتاج المعنى بين الفيلم وبين الرواية فإن كل ما يخص حقل السينما لا بد أنه يمتلك دلالة، أي هناك رسالة ما عبر مجموعة من عناصر التدلال، مكثفة أحيانا وبسيطة أحيانا أخرى، وتتعلق قضية إنتاج المعنى في السينما بقضية تحويل وصيغ تحويل نصوص من أشكال فنية، إلى أشكال فنية أخرى في مستويات أجناسية مغايرة.

وبالتالي فلا بد من تتبع صيغ التحويلات بين الجنسين أو مجوعة الأجناس التي تعمل تحت مجهر التحويل، كتحويل رواية إلى مسرحية أو فلم سينمائي. مع ضرورة الإشارة إلى أن صيغ التحقيق في الجنس التالي قد تتمظهر بأدوات غير لغوية، وهو عينه الأمر الذي تستخدمه السينما في تحويل عمل فني إلى صيغتها المميزة.

إن عملية التحويل تفترض وجود نصين أو خطابين – كأدنى حد- لكل خطاب آلياته في إنتاج الدلالة، حيث يتم التحويل بالحفاظ على الحد الأدنى للمعنى أو ما تداول عليه بروح النص- ولتكن مثلا أحداث سردية كبرى أو أساسية - ويحوّل إلى صيغة أدبية جديدة (السينما)التي تمتلك بدورها آليات إنتاجها الخاصة، وهي عملية ترجمة أيضا، أو ترجمة محاكاتية أو هي «إعادة شكل المختزل في شكل مفصل وإعادة إنتاج المؤثرات الدلالية-اللغة- في أشكال مادية منسجمة مع وسائل السينما » [31] ولكن السؤال الذي يفرض نفسه: هل كل النصوص قابلة للتحويل والتحقيق في صيغ غير لغوية وأشكال جديدة؟

يطرح الناقد عيد اللطيف محفوظ – لأشكال التحقق الجديدة –شرط المواءمة بين النص الأصل وبين الشكل المتحقق؛ أي « التوافق الممكن بين شكل المادة الدلالية وشكل تمثيلها من قبل النص- المصدر وبين شكل المادة الدلالية وشكل تمثيلها من قبل النص-الهدف » [32] ويرى بأن عددا من النصوص الروائية لا تقبل التحويل إلى عمل سينمائي؛ لأنها لا تحقق شرط المواءمة على الرغم من اشتراكهما في مادة دلالية واحدة وهي الحكاية، ويبرهن على ذلك بوجود متون حكائية يُعتمد في تقديمها على المظاهر البلاغية المبالغ فيها، فيتطلب تحويلها جهدا مضاعفا في التأويل، ويتبع شرط المواءمة إجراءين أساسيين لصحة العملية وهما التحويل والترجمة، أما التحويل فهو « نقل الصورة الدلالية متراكبة مع الصورة الشكلية المظهرة لها في النص-المصدر، وذلك باعتبار الصورة تجليا ذهنيا مخصوصا للعمل الأول في ذهن الذات القائمة بفعل التحويل» [33] بمعنى أن تكون الصورة الثانية وسيط إلزامي لحضور الصورة الأولى، أما الاختزال فهو الحصيلة الدلالية الناتجة عن سيرورة تدلالية تأويلية.

إنّ سيرورة إنتاج المعنى في السينما تشكّل حلقات لا تنتهي الواحدة في مستوى إلا لتؤسس لحلقة إنتاج في مستوى أعلى؛ أي إننا أمام مجال تعريف رياضي مفتوح من الطرفين. فإذا افترضنا خطابا ما في سلسلة معينة فلا بد لدراسة آليات الإنتاج الفاعلة في صنع المعنى الجديد أن نحدّد إحداثيات النقاط في معلم مسمّى مسبقا. إنّ الأمر أشبه بالبحث عن تحديد هوية عناصر نصية (لسانية وأدبية) ضمن نسق دلالي يتحكم فيه خصائص ومميزات الجنس الأدبي الذي يعتبر المعلم في المستوي. لابد إذن من دراسة تأثير الوسائط الفاعلة في عملية التحويل من منظور سينمائي ثم تحديد خصائصها ومنها الانتقال في عملية المقارنة بين النمط الجديد(السينما) وبين عناصر نص المصدر، ولتكن الرواية مثلا .

إذا كانت الرواية تحتاج لوصف شخصية ما إلى مساحة سردية - مجموعة صفحات مثلا - فإن السينما كوسيط بصري يتميز بخاصية الاختزال « والانتقال السريع بين الأحداث والأزمنة والأماكن والشخصيات واختزال بعض فصول الرواية» [34] تجمع أطراف المساحة السردية في إيقونة أو إيقونات واصفة مختزلة وموازية للوصف السردي.

إن طرق استخدام تقنيات السينما أي المهارة الفنية في تشكيل المقطع، التركيب، المونتاج، يبرز قدرة الفيلم على تكوين وحدات ترابطية تهيئ حيثيات للمعنى من أجل أن يولد أو ينتج شبكة من العلاقات داخل النظام وقواعد الصورة (المدلول) وهذه الأخيرة تتشكل شروطها من وجود المعنى في سياق التعبير النصي (الدال)، وهو الذي يمكن أن نميز من خلاله المعنى الظاهر من المعنى الكامن في مستوى الشريط/الخطاب. ولأن دور السينما لا يمكن حصره في نقل الواقع أو انعكاسه بنسخ النص على الشاشة؛ فإن المونتاج والإخراج هما الفاصلين في عملية التحويل التي تحكم على النص

الأصلي والنص المحوّل، أو الفيلم السينمائي الذي اكتسب بعدا جديدا من خلال الرؤية السينمائية للنص/الرواية، وتعتبر آليات المونتاج تجسيدا «بطريقة ما لمشاغلة الذاكرة بين الواقع والمتخيل » [35] وقد شدد نقاد السينما على وجوب تجسيد هذه المشاغلة من خلال رؤية إخراجية تقوم على فتح التيمات وكسر رتابة المتن الحكائي، وخلق حالات توقع عند الانتقال بين الوحدات الزمنية والمكانية والخروج من « صنمية الأداء والوظيفة إلى فعل حركي يقوم على تغيير الواقع داخل نسق الخطاب/الشريط » [36].

ثم إن استعمال وتفعيل آليات السينما يضيف إلى المعنى في المتن الحكائي ويساعد على التكثيف والاختزال، وينجز وظائف التعبير ويحقق التشاكل مع المفاهيم الأدبية في صنع الاستعارات والكنايات. وتكتسب الصورة بعدا حسيا يعنى بانتقال التأثيرات من نظام إلى آخر؛ فاستعمال الضوء مثلا لا يحيل دائما على زمن ما وإنما يحيل على معنى ما أيضا وهذا الانتقال الذي فعّلته آليات السينما « يخلق لدينا إحساس بفنية الأنساق وقدرتها على التعبير بنفس الطاقة التي تمثلها الأنساق النصية في مواجهة التلقي من حيث تحميل الدلالة أو تشكيل المعنى المتواري بين السطور وجعلها فاعلة في رسم الملامح ذهنيا » [37].

ومما سبق فإن كل مشهد من مشاهد الفيلم يمثل لوحة نصية يتمثل فيها البعد الفلسفي والتأويلي ويراعى فيه دور الإخراج، التأليف والتلقي، ولدراسة إنتاج المعنى ورصد سيرورة الإنتاج في السينما - تطبيقيا– نفترض السينما نقطة بدء، يليها الانطلاق من الانطباع البسيط الذي يتحقق عند بدء العرض إلى تشكل شخصية افتراضية (مكتملة) عند المتفرج بانتهاء العرض، هذا التشكيل الأخير يعتبر إضافة لشخصية المتفرج ولنقل أنها إضافة ثقافية مثلا.

إنّ عملية رصد آليات الإنتاج وقراءتها كعلامات وتأويلها تعتبر "هدف المعالجة السيميائية للفيلم السينمائي" غير أن العملية نظرا لخصوصية السينما كتحقق شامل لعناصر لغوية وغير لغوية، يستدعي معرفة بتقنيات وأدوات التحليل. ولقد وضع الناقد المتخصص **يوري لوتمان** مراحل تعلّم وفهم إنتاج المعنى كالتالي:

1. المعلومات التي تنطلق من الفيلم السينمائي ليست فقط معلومات سينمائية؛ لأن أي جزء من الرسالة (الصورة) لا بد أن يرتبط بالواقع الخارجي، وهو أساس الدلالة عليها؛ فمثلا صورة سلاح يعتبر بالنسبة لغير العارفين به لغزا، وهو - لارتباطه بالواقع- يعتبر معلومة غير سينمائية ويمكن لصورة فوتوغرافية مثلا أن تنقل نفس الرسالة.

إن الصورة هنا تمثل علامة لواقع ما، لعصر ما، الحرب مثلا بالسيوف والخيول وطريقة اللباس تحيل مباشرة على العصر والبيئة. فالصورة في شكلها البسيط المنفصل لا تقدم دلالتها السيميائية إلا ضمن الإطار الجامع للعناصر الايقونية التي تكوّن وحدة دلالية في لغة السينما. ويمكن القول إن وسائل اللغة السينمائية هي الوحيدة القادرة على إنتاج الدلالة السينمائية.

2. يمثل الفيلم صورة لصراع إيديولوجي في زمن ما، ويرتبط بجوانب خارج حدود النص الفيلمي. فتغدو بذلك العناصر الخارج نصية عناصر دلالية يؤدي فيها الفيلم وظيفة اجتماعية، شريطة أن يكون تعبيرا صريحا للفن السينمائي أي « أن يخاطب المشاهد بلغة السينما وينقل إليه معلومة ما بوسائل تخص السينما وتميزها » [38].

3. يتشكل أساس اللغة السينمائية من الإدراك البصري، فالرؤية البصرية هي القاعدة في تكوين الوعي الثقافي ورؤية العالم من خلال السينما؛ أي إنها

أساس امتلاكنا السيميوثقافي للعالم Sémiotico-culturelle. ويشمل الإحساس البصري بالضرورة التمييز بين العالم خارج السينما أي الذي تصنعه وسائل الفنون الصوَرية، وبين تلك التي تصنعها السينما؛ فإذا افترضنها تحول شيء ما إلى صورة مرئية تجسدها مادة فنية ما فإنها تتحول إلى علامة، وإدراك العلاقة اللاحقة لها – أي بعد التحويل- يفترض أنماط ثلاثة للتمييز المرئي:

3-1. العودة إلى الواقع وإجراء مقارنة بين الصورة المرئية وبين الصورة الظاهرة وما يتعلق بها في الواقع، وهذه مجابهة ضرورية وإلزامية.

3-2. مقارنة الصورة المرئية بصورة أخرى مكونة من نفس العناصر؛ وهذا النمط يسمح بالتعرف على ماهيات متباينة Essences وبالتالي تصنيفها في أنظمة معينة أو منهجتها Systématiser وخلق علاقة تبادلية أو تضايف corréler بينها وتحديد التشابه والتباين، وتعتبر الصورة هنا بنية كلية متماسكة ومؤلفة من مجموعة علامات تمييزية قابلة للمقارنة والمجابهة des marques différentielles .

3-3. مقارنة الصورة المرئية بنفسها في وحدة زمنية أخرى، الأمر الذي يختلف عن المقارنة السابقة أي ليس بين صور وموضوعات مختلفة وإنما بين تنويعات عن الموضوع ذاته. وهي القاعدة الأساسية للسيمياء في السينما؛ لأن دلالة العلامة تختلف بين بيئات تمظهرها.

على الرغم من أن الفيلم السينمائي اقتباس متن روائي بتقنيات وأدوات تفعّل عملية الاتصال والتدلال بين عناصر الرسالة، إلاّ أن السينما بفضل فعاليتها واستقلالها الفني أثرت على الرواية المعاصرة؛ فقد رأى النقاد أن الرواية استعارت من السينما الكتابة بالكاميرا أي كتابة النص بالاعتماد على

الوصف السينمائي، فتصبح الرواية ‹‹مجموعة من الأحداث الموضوعية التي اختيرت بمهارة في نقل محايد للواقع ويتميز بكونه خاليا من التعليقات›› [39] ويسمى ذلك **بعين الكاميرا**، ومن تأثيرات السينما على الرواية المعاصرة استعارة الأخيرة لتقنيات المونتاج الذي أضاف لتقنياتها البنائية إمكانيات جمالية أخرى؛ حيث يتم وصل اللقطات السينمائية مع بعضها، وتسمى هذه العملية في بدايتها‹‹ بقطع اللقطات ولصقها، وتسمى في مرحلتها الأخيرة بضبط اللقطات من حيث طول كل منها ومكانها وتوقيتها ›› [40] لتبقى تقنيات فاعلة استفادت منها الرواية المعاصرة في مسارها التجريبي.

خاتمة:

ويمكن -بعد هذا العرض البسيط- أن نقول بأن استقلالية السينما كفن، حرره من التبعية للرواية؛ فبعد أن طُرحت إشكالية الاقتباس وتحويل المتن الروائي من الرواية إلى الفيلم، أضحى العكس صحيحا بفضل دينامية وفعالية السينما التي أثرت على الرواية المعاصرة وتمظهرت تقنيات السينما على صفحاتها وبخاصة تقنيات المونتاج، الأمر الذي يدل على مدى تطور وخصوصية وفعالية أدوات السينما ومكانتها إلى جنب الفنون الأخرى.

إن لغة الرواية لغة شاملة تشتغل الدلالة فيها ضمن نظرية العلامات أو السيميوطيقا وتتميز بمعجم من أهم خصائصه التكثيف الدلالي لعلاماته والمعنى يتوالد في سيرورة كثيفة الدلالات تعتمد على الخصائص العلامية للغة السينمائية.

إن هذه المقاربة النظرية تقدم مستويات تقريبية لحدود المجال المفهومي للغة السينما وما يتصل بها من مفاهيم، ذلك أن العلامة لغوية كانت أم ايقونية تستعصي على التقييد والهيمنة وبالتالي فإنها تنفرط من حبل الأدلجة والتشكيل اللغوي، وهذا ما يجعل منها في قابلية دائمة للدراسة والبحث عن كيفية تشكيلها للمعنى.

الهوامش:

1 - Aumont.J, Bergala.A, Esthétique du film, paris, Ed. Fernand nathan, 1983, p.129.

2- يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفلم، ترجمة نبيل الدبس، وزارة الثقافة، د.ط. 2001، ص9

3- ليث عبد الكريم الربيعي، لغة السرد في الفلم المعاصر. http://www.life-in-cinema.blogspot.com

4- نفسه.

5 - Mahmoud Iberraken. Sémiologie du sinéma : Méthodes et analyses filmiques. Alger : OPU, 2006. P. 18

6- محمد العماري، الصورة واللغة، مقاربة سيميوطيقية

http://membres.multimania.fr/abedjabri/n13_09omari.htm

7- نفسه.

8- يوري لوتمان. المرجع السابق. ص61.

9- المرجع السابق.

10-Patrick Lehingue, Le discours Giscardien, discours et idéologie CURAP ? Université de Picardie, France 1980,p158. ,

11- ينظر بالتفصيل : محمد العماري، الصورة واللغة، مقاربة سيميوطيقية

http://membres.multimania.fr/abedjabri/n13_09omari.htm

12-نفسه.

13-طاهر علوان، شعرية السرد السينمائي

http://dimension4future.blogspot.com/2007/09/blog-post.html.

14- نفسه.

15-قدور عبد الله ثاني، سيميائية الصورة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، دت، دط، ص263.

16- يوري لوتمان. المرجع السابق. ص. 78

17- الطاهر علوان. مرجع سابق.

18- الفيلم السينمائي، موسومة المقاتل
http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Fenon-Elam/Founoun/sec052
19- الطاهر علوان، مرجع سابق.
20- دعا مخرجان دانماركيان هما **لارس ترايرو وتوماس فنتربيرغ** في جمعية Dogma95 إلى نبذ عملية الانزياح والتشويه والإضافة والتزام المخرج -عبر مجموعة قواعد- بنقل الفلم ن غير تقنيات والقصد من ذلك رسم العالم الواقعي بأنة. وهي دعوة قيدت المخرج انظر حسام الحلوة، مجلة الشرق الأوسط، عدد مايو 2004.
21- يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفلم، ص57.
22- نفسه، ص 60.
23- يوري لوتمان. مدخل إلى سيميائية الفلم ، ص. 63
24- طاهر علوان، مرجع سابق.
25- طاهر عبد مسلم، مشاهد - السيناريو من الشكل الأدبي -الي النوع السينمائي
http://www.alitthad.com/paper.php?name=News&file=print&sid=10672
26-عماد النويري، العلاقة بين الرواية والفيلم،
http://cinematechhaddad.com/cinematech/cinematech_special/cinematech_special_f.htm
27- طاهر عبد مسلم، مشاهد - السيناريو من الشكل الأدبي -الي النوع السينمائي
http://www.alitthad.com/paper.php?name=News&file=print&sid=10672
28- المرجع نفسه.
29- المهاجر، مدونات البوابة، ما المقصود بالسيناريو
http://blogs.albawaba.com/almogbil/65426/2007/09/30/74701
30- طاهر عبد مسلم، أساليب السرد في الخطاب السينمائي ، جريدة (الزمان) - العدد 2197- التاريخ 25 / 8 /2005 .
31- عبد اللطيف محفوظ، بعض آليات تحويل النص الروائي إلى شريط سينمائي
www.elaqah.net/vb/showthread.php?p=841.22.04.2009

32- عبد اللطيف محفوظ، بعض آليات تحويل النص الروائي إلى شريط سينمائي
www.elaqah.net/vb/showthread.php?p=841.22.04.2009
33- نفسه
34- فراس عبد الجليل الشاروط، الرواية والسينما،مجلة الحوار المتمدن، عدد 966 سبتمبر 2004.
http://www.ahewar.org/quest/send.asp?aid=23910
35- عباس خلف علي/ النسق السردي السينمائي.
http://www.adabfan.com/cinema/549.html
36- المرجع نفسه.
37- عباس خلف علي/ النسق السردي السينمائي.
http://www.adabfan.com/cinema/549.html
38- يوري لوتمان. مدخل إلى سيميائية الفلم. ص. 69
39- فاطمة بدر، السرد السينمائي، الرواية والفنون المجاورة،
http://almadapaper.net/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=16211
40- نفسه.

قائمة المراجع:

***مراجع عربية:**

[1] - قدور عبد الله ثاني، سيميائية الصورة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، دت، دط.

[2] - يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفلم، ترجمة نبيل الدبس، وزارة الثقافة، د.ط. 2001.

***مراجع أجنبية:**

3-Aumont.J, Bergala.A, Esthétique du film, paris, Ed. Fernand nathan, 1983.

4 -Mahmoud Iberraken. Sémiologie du sinéma : Méthodes et analyses filmiques. Alger : OPU, 2006.

5 -Patrick Lehingue, Le discours Giscardien, discours et idéologie CURAP ? UNIVERSITé DE picardie, France 1980.

***دوريات:**

[6] - طاهر عبد مسلم، مشاهد - السيناريو من الشكل الأدبي -الي النوع السينمائي - AZZAMAN NEWSPAPER Issue 2180 --- Date 4 / 8 /2005

***مواقع ألكترونية:**

[7] - الفيلم السينمائي، موسوعة المقاتل
http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Fenon-Elam/Founoun/sec052

1-عماد النويري، العلاقة بين الرواية والفيلم،
http://cinematechhaddad.com/cinematech/cinematech_special/cinematech_special_f.htm

8 - المقبل، مدونات البوابة، ما المقصود بالسيناريو
http://blogs.albawaba.com/almogbil/65426/2007/09/30/74701

.-

10 - عبد اللطيف محفوظ، بعض آليات تحويل النص الروائي إلى شريط سينمائي www.elaqah.net/vb/showthread.php?p=841.22.04.2009

11- ليث عبد الكريم الربيعي، لغة السرد في الفلم المعاصر. http://www.life-in-cinema.blogspot.com

12- محمد العماري، الصورة واللغة،، مقاربة سيميوطيقية.
http://members.multimania.fr/abedjabri/n13_09omari.htm

13.-طاهر علوان، شعرية السرد السينمائي،. مجلة سينما. http://dimension4future.blogspot.com/2007/09/blog-post.html

العنف ووسائل الإعلام (التلفزيون)

د/محمد عبيدي
أستاذ محاضر (أ)
جامعة الجزائر 2

هذه الدراسة تحاول أن تلقي الضوء على دور الإعلام بصفة عامة وجهاز التلفزيون بصفة خاصة وما مدى تأثيره على سلوك المجتمع وخاصة الأطفال والمراهقين.

دور جهاز التلفزيون في تأجيج السلوك الاجتماعي في وسط الأطفال والمراهقين قضية تعني الجميع. الكل معني بهذا المشكل وخاصة العائلة، والمكلفين بالتعليم، والباحثين، وصانعي القرار.

يجب القيام بأبحاث ميدانية لمعالجة هذه الظاهرة لمعرفة الخلل الحقيقي وسبب الظاهرة التي تفشت في المجتمع الجزائري أسوة بالدول التي سبقتنا.

بدأت العلوم تتطور بسرعة بعد ظهور الثورة الصناعية في أوروبا ومن ثمة بدأت الاختراعات تظهر، ومن أهم هذه الاختراعات التلفون والتلفزيون، هذين الاختراعين غيرا سلوك المجتمعات عن طريق السمع والبصر عن بعد وعن قرب، وينقل التلفزيون أخبار الشعوب البعيدة والقريبة عن عاداتهم وتقاليدهم وعن كل ما يدور في مجتمعاتهم، يعتبر التلفزيون من أهم اختراعات القرن العشرين، أصبح الذي يتحكم في هذا الجهاز يتحكم في مصير الشعوب نتيجة المعلومات التي يبثها، كما أن لهذا الجهاز دورا كبيرا في تعليم وتثقيف وإعلام الناس بما يدور حولهم ونقل إنجازات الشعوب التي أصبحت تهتم بالعمل وخاصة التكنولوجيا السائدة في العالم .

أصبح التلفزيون المنتشر في بيوت الناس يلعب دورا سلبيا في بعض الأحيان وخاصة عند الشعوب التي لا تستطيع أن تتحكم في البرامج القادمة إليها عبر الأقمار الاصطناعية، زد على ذلك الدول التي تخضع برامجها للمراقبة يؤدي في كثير من الأحيان بمواطنيها إلى اللجوء إلى القنوات الأجنبية مما يجعلهم تحت رحمة برامج لا تخضع للرقابة ولا للقيم التي يتحلى بها مجتمعهم، في هذا المقام يقول (Goonasekera, 1987) ينبغي على دول العالم الثالث التي أدخل التلفزيون عليهم أن يملكوا قطاعا تعليميا قويا ووسائل إعلام عامة يمكنهما أن يشكلا قاعدة قوية لمواجهة التأثير الذي يتركه التلفزيون. تحمل هذه البرامج في طياتها صورة الرجل الغربي وهو يفرض نفسه عن طريق التكنولوجيا العالية سواء من ناحية الأجهزة المتطورة أو عن طريق البرامج المتعددة التي تفرض نفسها عن المشاهد وخاصة السينما التي أصبحت من المواد الدسمة الرائجة بأفلامها ومسلسلاتها سواء الاجتماعية أو التاريخية أو العنيفة والخليعة لدى شعوب العالم، يضيف الباحث (Goonasekera, 1987) على المجتمع أن يكون على بينة من الأثر الذي سيتركه التلفزيون في الوسط الاجتماعي على القيم التقليدية، وانتهى نفس الباحث إلى القول من وجهة نظر الأقليات المعدومة يمكن أن يكون هذا الجهاز نوعا من أنواع الامبريالية الثقافية.

نستطيع أن نطرح في هذا الإطار بعض الأسئلة التي لها علاقة مباشرة مع هذا الجهاز الذي أصبح لا يستغنى عنه.

1) هل العنف الذي يشاهد في التلفزيون يؤدي بالأطفال إلى ارتكاب جرائم عندما يصبحون كبارا؟
2) هل يتغير سلوك الأطفال بفعل هذا الجهاز ويصبحون لا يحسون بمعاناة الآخرين ؟
3) كيف يمكن التقليل من مخاطر التلفزيون ؟

كانت وسائل الإعلام رغم قلتها وبساطتها (المسرح في العهد القديم) تلعب دورا كبيرا في جلب المشاهدين. حسب أقوال أرسطو في مرجع Bellinger (1927) فان الدراما المسرحية كانت مؤثرة ومرغوبة، لأن المشاهد يصبح نفسيا متأثرا بالحكاية التي تروى على خشبة المسرح، رغم أن المشاهدين يعرفون أن كل هذا خيال لا غير، إلا أن العنف عندما يبلغ ذروته على خشبة المسرح فان الضغط يصبح كبيرا لدى المشاهدين، لكن يكون ممتعا لهم ويطهرهم وينعشهم لذا يتوقع أن يتصرفوا بأقل قسوة على أنفسهم، ويضيف الباحث (2001, Vincent, et al) أن أرسطو يقول إن تقديم تمثيلية شعرية هي بحد ذاتها متعة، لأنها تفضي إلى معرفة مفيدة، ووجد من خلال التمثيلية يتم تجنب الضرر إلى حد ما، لأن الأشياء التي تضر يمكن دراستها عندما تظهر.

إذا تمعنا في رأي أرسطو فإننا نجد أن رغم السلبيات التي تثار في مسرحية من المسرحيات في عهده، فإننا نجد المشاهد يتعلم أشياء يمكن أن تحد من عنفه حتى على نفسه وخاصة إذا عرف أن كل هذا عبارة عن تمثيل رواية هي في الواقع غير موجودة، إنما نسجت من خيال كاتبها وحتى لو تكون من الواقع المعيشي لمجتمعه، يمكن أن يتعلم ويفهم من خلال حضوره للعرض الرسالة التي أراد الكاتب توصيلها، فإذا كان العمل المسرحي يهدف إلى تصحيح بعض الآفات في المجتمع فيمكن أن يؤدي إلى نتائج طيبة وإذا كان غير ذلك فالنتائج تكون وخيمة.

نشر أرونسون Aronson كتابا تحت عنوان (الحيوان الاجتماعي) عام (1995) أين ذكر بأن فرويد (Freud) من الذين أيدوا هذه الفكرة قائلا إذا لم يسمح للشخص بالتعبير عن نفسه عدوانيا سوف تخزن هذه الطاقة

العدوانية ويزداد الضغط عليها وتحاول أن تجد منفذا سواء تتفجر بشكل عنف أو تتمثل في شكل من أشكال أعراض مرض عقلي ، لكن في نفس الوقت يقول لا توجد دلائل مباشرة على هذا الاستنتاج.

أما بالنسبة للفيلسوف أفلاطون فيقول عنه (جرين 1918, Greene, فقد اقترح في جمهوريته المثالية تحريم الشعر لأنه يروي في قصصه حكايات تحمل سلوكا لا أخلاقيا، وخاف منه لأنه يعفن عقول الصغار.

يؤكد (2001, Vincent et al) في خطر الشعر على المجتمع أن أفلاطون قال بأن الشعر الغير مرغوب فيه يلهم مشاعر المجتمع، لذا يجب منعه على الناس وخاصة الأطفال خوفا عليهم من عواقب غير محمودة.

بدء دراسة تأثير التلفزيون على الأطفال

يقول أرونسون Aronson (1995) في تجربة المسلسلات الكلاسيكية أثبت باندورا (Bandura et all) وزملاؤه أن مشاهدة العنف في التلفزيون لا يمكن تماما أن ينتج عنه تأثيرا نفسيا ، لكن إذا تصرف شخص ما بعدوانية يمكن أن يؤثر ويعمق السلوك العدواني عند الأطفال الصغار .

أما جاربنر وآخرون (Gerbner, 1990) قضوا أكثر من 25 سنة في تحليل برامج السبت الصباحية بالولايات المتحدة فتوصلوا إلى أن العنف يسود ثمانية من عشرة برامج، وأن أفلام الرسوم المتحركة (Cartoons) يكثر فيها العنف، ويقولون كذلك أن هناك دلائل جديدة تثبت أن البنت أو الولد ذو الحادية عشر من العمر شهدوا أكثر من 100 ألف عمل عنف في التلفزيون.

بدأت الاهتمامات عن دور التلفزيون وتأثيره عن الأطفال سنة 1952 عندما طلب بعض المنتخبين في مجلس الشيوخ الأمريكي، وتلتها عام 1953

بإجراء بحوث حول تأثير التلفزيون على جنوح الأحداث. طلب أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي الاستماع إلى الأولياء والمعلمين وخبراء من العدالة ومن العلوم الاجتماعية وأخيرا من السلطة التنفيذية لقطاع التلفزيون للإلمام بالموضوع من جميع النواحي.(سيقنوريلي، Signorielli ,2005).

أدلى كل من البروفيسور ماك كوبي (Maccoby,1954) من جامعة ستانفورد و لازرسفالد (Lazarsfeld (1955 من جامعة كولومبيا بشهادتيهما عن تأثير العنف في التلفزيون، وصرحوا بأن لا توجد لديهم معلومات حول تأثير التلفزيون لأنهم لم يدرسوا هذه الظاهرة، لكن نعرف بعض الشيء حول طريقة تأثير الأفلام على الأطفال ونستطيع إعطاء بعض الاقتراحات في هذا الصدد.

يقول موري (Murray ، 2001) أثبتت الأبحاث التي أجريت خلال الثلاثين سنة عن تأثير التلفزيون عن المشاهد أن برامج العنف التي تبث عن طريق القنوات التلفزيونية المختلفة تؤثر تأثيرا ايجابيا في سلوك ومواقف وقيم المشاهدين، وأثبت بالدليل الباحث جانتيل وزملاؤه (Gentile et al - 2007) في داستهم لحادثة وقعت لطفل في الثانية عشر من عمره قتل طفلة في السادسة من العمر بسبب مشاهدته لبرنامج رياضي مخصص للمصارعة، أراد هذا الطفل من خلال التقليد فقط أن يجرب ما شاهد في التلفزيون على الطفلة التي مع الأسف توفيت نتيجة العنف الذي استعمل ضدها من طرفه.

أضاف (Murray J A, & Murray, A D ,2008) أن المعهد الوطني للصحة النفسية (بعد عشر سنوات من البحوث، هناك توافق في الآراء بين معظم الأوساط البحثية على أن العنف المنبث على شاشة التلفزيون يؤدي بالأطفال والمراهقين الذين يشاهدون هذه البرامج إلى سلوك

عدواني. بطبيعة الحال ليس كل الأطفال سيصبحون عدوانيين، لكن هناك علاقة ايجابية بين العنف والعدوان. كما أن هناك ارتباط بين العنف التلفزيوني والسلوك العدواني مثل أي متغير سلوكي آخر يتم قياسه.ص. 3).

تطرقت عديد الدول إلى موضوع التلفزيون وتأثيره على المجتمع بصفة عامة والأطفال بصفة خاصة، من هذه الدول على سبيل المثال بريطانيا التي شرعت في بحث علمي دقيق عام 1955 وانتهت منه عام 1958، ونشر التقرير تحت عنوان "التلفزيون والطفل دراسة ميدانية عن تأثير التلفزيون على الصغار". كما أن الدراسات انطلقت بصفة جدية في الولايات المتحدة وكندا عام 1957 واستغرقت الدراسة إلى عام 1961، ونشر تقريرا معنونا تحت "التلفزيون حياة أطفالنا".

اختلفت الآراء حول نتائج الدراستين، فالدراسة الارتباطية الانجليزية ترى أن ما يتعلق بالعدوان لا يوجد هناك ارتباط، كما أنهم لم يجدوا المشاهدين أكثر عدوانية أو غير منسجمين مع الضوابط، وأن التلفزيون لا يسبب سلوك عدواني، ربما يحدث مع الأطفال المضطربين عاطفيا .
Murray, J P & Murray, A D (2008)

أما الدراسة الكندية الأمريكية فقد توصلوا إلى أن بعض الأطفال الذين يتواجدون في ظروف معينة، في هذه الحالة يمكن أن يؤثر عليهم التلفزيون، بخلاف الأطفال الذين هم في ظروف غير ظروف الأطفال السابقين، فالتأثير يكون منعدما، كما أنهم أشاروا إلى أن معظم البرامج التلفزيونية ربما لا تضر ولا تنفع Murray, J P & Murray, A D (2008)

إذا نظرنا إلى الدراستين السابقتين نرى أن هناك تفاهم إلى حد ما في أن التلفزيون بطريقة أو بأخرى يؤثر على سلوك الأطفال سلبا.

توالت بعد ذلك الدراسات واللجان التي ركزت على ظاهرة العنف في التلفزيون، ومن أهم هذه اللجان اللجنة الوطنية التي أسسها الرئيس الأمريكي (جونسون) بعد اغتيال روبرت كنيدي والقس مارتن لوثر كينغ، الهدف منها هو محاولة الوصول إلى معرفة الأسباب التي أدت إلى العنف الذي ظهر في الولايات المتحدة بشكل خطير، خلصت اللجنة الوطنية حول الأسباب والحماية من العنف The National Commission on Causes and Prévention of Violence من ناحية البحث الذي أجروه بالرغم من أنه محدود إلى أن هناك سبب يتعلق بالعنف في وسائل الإعلام وخاصة التلفزيون وبالأخص الذي يشاهد من طرف الأطفال في مقالة للباحثين (1969، Baker & Ball) عنوانها "وسائل الإعلام والعنف".

أما بالنسبة للجنة الجراحية العلمية الاستشارية العامة في التلفزيون والسلوك الاجتماعي (1972, Surgeon General's Scientific Advisory Committee on Television and Social Behavior) فقد عينت اثنا عشر (12) خبيرا محلفا من القطاعات المختلفة من علماء اجتماع وأصحاب المهن كالطب النفسي وعلماء السياسة واثنين يمثلون القطاع الصناعي. توصل هؤلاء الخبراء في تقريرهم عام 1972 إلى أن العنف في التلفزيون يؤثر على الأطفال ويزيد من عدوانيتهم ، ليس كل الأطفال يتأثرون بنفس الطريقة ، لكن هناك دلائل تشير إلى أن العنف في التلفزيون يمكن أن يضر بالمشاهدين الصغار (موري، Murray 1973).

توصل المعهد الوطني للصحة العقلية (National Institute of Mental Health ، 1982) في نفس السياق وبعد عشر سنوات من نتائج اللجنة السابقة، أن العنف في التلفزيون يؤثر في السلوك العدواني للأطفال والكبار، وأكد الباحثون على أن هناك علاقة بين مشاهدة برامج عنيفة والسلوك العنيف.

بعد الدراسات التي قام بها المعهد الوطني للصحة العقلية توصلت الجمعية الأمريكية لعلم النفس بقيادة الباحثة هيوستن وآخرون (Huston, 1992) إلى أن بعد 30 سنة من البحوث والدراسات أثبتوا أن البرامج العنيفة التي تبث عن طريق التلفزيون تؤثر بشكل كبير على الأطفال والكبار.

يقول Szaflik (2000) كثرة مشاهدة الأطفال للتلفزيون الذي يبث برامج العنف يسبب لهم نزعات عدوانية وفي بعض الأحيان مشاهدة برنامج واحد عنيف يستطيع أن يزيد من حدة العدوانية، ويضيف الباحث إذا لم يعاقب الطفل أو لم يوقف من طرف الآباء فانه يرى بأن العنف واقعي، لذا يحاول أن يقلد ما شاهد.

مما لا شك فيه وحسب ما تقدم من الدراسات أن برامج العنف مع مرور الوقت تلعب دورا في تغيير سلوك الأطفال وخاصة إذا كان الجو العائلي يساعد على ذلك أي أن الشجار بين الأم والأب والسلوك العدواني الناتج عن الأطفال في المنزل الواحد يجعل الطفل يستنتج أن العلاقة بين العنف المنزلي والعنف في التلفزيون يبقى شيئا عاديا ومن ثمة يتغير سلوكه العادي إلى سلوك عدواني.

قالت الباحثة Formichelli (2001) في نفس السياق أن رئيسا الأكاديمية الأمريكية لطب الأطفال والجمعية الأمريكية للطب النفسي أدليا بشهادتيهما أمام اللجنة القانونية للكونجرس وقالوا بأن تكرار عرض صور العنف يفقد الأطفال الإحساس وينمي لديهم السلوك العدواني، لكن هناك رأي مخالف لهذه الآراء وهو رأي التلفزيون الوطني لدراسة العنف (The National Television Violence Study، 1995/1994) هذه القناة الخاصة بالتحقيقات الصناعية (a Cable Industry Investigation) وجدت بأن ليست هناك علاقة بين التلفزيون والعنف.

أما زافليك Szaflik (2002) فيقول بأن الانتقادات الموجهة للتلفزيون كثيرة لكن الآباء تناسوا أن أبناءهم بعد خروجهم من المدارس يقضون معظم أوقاتهم أمام التلفزيون لأن أولياؤهم غائبون إما في العمل أو في قضاء أشياء أخرى ومن هنا يجد الأطفال أنفسهم يتعلمون سلوكات من التلفزيون وليس من أوليائهم، وبمعنى آخر أصبح التلفزيون هو ولي أمر الأطفال وينوب عن أوليائهم.

أما بالنسبة للباحث زوجلين(Zoglin ,1996) فقد قام بدراسة عن حوالي 2700 شخص وأظهرت الإحصائيات في 20 أسبوعا من المسح على 23 قناة للتلفزيون أن 57% من مجموع الأشخاص أظهروا بعض العنف.

أثبت الباحث جاربنر وآخرون (Gerbner, et all (1993) في دراسة قاموا بها على الأطفال الذين يشاهدون مناظر تحمل حوالي 20 عملا عنيفا في كل ساعة والذين يقضون وقتا طويلا أمام التلفزيون هم أكثر الذين يعتقدون أن هذا العالم مكانا خطيرا، كما أن الباحثة هيوستن وآخرون

(1992, Huston) من جامعة بنسلفانيا أجرو تجربة على مجموعتين من الأطفال في مدارس الحضانة (100) طفل مجموعة شاهدت أفلام الصور المتحركة فيها عنف والمجموعة الأخرى شاهدت أفلام الصور المتحركة خالية من العنف، ولاحظوا أن هناك فرق حقيقي بين المجموعتين، فالأطفال الذين شاهدوا أفلام الصور المتحركة العنيفة سلوكهم عنيف مثل الشجار مع زملائهم وعدم احترام قانون القسم وإهمال عملهم إلى غير ذلك مقارنة بالآخرين الذين شاهدوا أفلام الصور المتحركة بدون عنف.

وجد الباحثان جونتر وماك الير (1990, McAleer & Gunter) أن الأشخاص الذين هم في حالة انفعال أو إثارة فسيولوجية والتي ربما سببها التلفزيون يكون لهم سلوك عدواني أكثر عندما يشاهدون حوادث عنف في التلفزيون، أما بالنسبة للباحث باركوفيتز(Berkowitz) (1977- 1986) فوجد أنه عندما يكون الشخص محبطا أو غاضبا قبل مشاهدته فيلما عنيفا فانه يظهر عدوانية أكثر عكس أولئك الذين يشاهدون أفلام عنف لكن لم يكونوا في نفس الوضعية.

أما هيوسمان وآخرون Huesmann, et all (1983) فقد وجدوا أن الأطفال في المدارس الابتدائية الذين شاهدوا لعدة ساعات أفلام العنف في التلفزيون لهم ميول للسلوك العنيف عندما يصبحون مراهقين، وتتبع الباحث وزملاؤه هؤلاء الأطفال حتى السن الثلاثين من عمرهم وتوصلوا إلى أن الفئة التي شاهدت التلفزيون كثيرا في سن الثامنة هم أكثر الأشخاص الذين قبض عليهم وحوكموا في جرائم عندما أصبحوا كبارا.

أضاف الباحث ايرون (Eron, 1992) قائلا العنف المنبث من التلفزيون يؤثر على الأطفال الصغار وفي جميع الأعمار ومن الجنسين المنحدرين من جميع الطبقات الشعبية، والتأثير هذا لا يقتصر على الأطفال المعروفين فقط بعنفهم ولا على الولايات المتحدة وحدها، واستدرج يقول لم يعد هناك أدنى شك في أن الأشخاص المعرضون بشكل كبير للعنف المتلفز أحد الأسباب التي تؤدي إلى السلوك العدواني والجريمة والعنف في المجتمع.

أما الباحثة سي وول (Seawell, 1998) فقالت في السنين الأخيرة وقع تحسن ملحوظ وخاصة في شبكات التلفزيون، إلى أنه لازال الأطفال الصغار يشاهدون ويسمعون من خلال الساعات العادية في التلفزيون بعض السلوكات العدوانية، وهناك دلائل تشير إلى أن هناك زيادة في النسبة بالنسبة للأطفال الذين يشاهدون برامج في ساعات متأخرة من الليل تحمل صور الخلاعة والعنف.

يقول الباحثان سافيج وفيرغيسون، (2012, Ferguson & Savage) أن الدراسة التي تطرقت لها الأكاديمية الأمريكية لطب الأطفال أثبتت أن جل الدراسات متفقة على أن هناك علاقة سببية بين العنف ووسائل الإعلام والسلوك العدواني لدى بعض الأطفال.

نستنتج من خلال هذه الأبحاث أن التلفزيون رغم أنه منبع للترفيه عن الناس والتعرف على تقاليد وعادات الشعوب الأخرى إلى جانب الأحداث التي تجري هنا وهناك إلى أنه يعتبر قنبلة موقوتة مادام ينتج مجتمعا عنيفا أو

على الأقل بعض الفئات التي تتأثر بما يجري في التلفزيون من عنف ثم بعد ذلك ينقلونه إلى الشارع عن طريق الاعتداء الجسدي، والجنسي، واللفظي، والسرقة، والتهديد، وفي بعض الأحيان يصل هذا الاعتداء إلى حد القتل.

أثبتت الدراسات التي أجريت حتى الآن دون أدنى شك أن التلفزيون يلعب دورا سلبيا في كثير من الأحيان ويؤثر تأثيرا كبيرا وعميقا في عقول الأطفال مما يجعلهم يلجئون في كثير من الأحيان إلى العنف على زملائهم في المدارس أو حتى في الشارع وفي بعض الأحيان استعملوا العنف حتى على أساتذتهم وأوليائهم.

طلب الباحث ماندلير (Mandler , 1978) في هذا الإطار من حوالي 2000 شخص إعطاء رأيهم في التلفزيون فلخص إجاباتهم في خمسة عشرة جملة نذكر الأهم منها على الشكل التالي:

1) أحس أني منوم تنويما مغناطيسيا عندما أشاهد التلفزيون
2) أحس أنه يقوم بعملية غسيل لمخي
3) التلفزيون ينقلني إلى الفضاء الخارجي
4) يعتبر التلفزيون إدمانا وأنا مدمن عليه
5) التلفزيون يهدم عقلي
6) التلفزيون يستعمر عقلي
7) كيف أخلص أولادي من التلفزيون وأعيدهم إلى الحياة

يقول أوليفر ستون (Oliver Stone) وهو مخرج أمريكي مشهور الفيلم هو وسيلة قوية ، الفيلم مهلوسات ينتقل إلى عينيك ويدخل إلى الدماغ، يحفز ومخطر ويمكن أن يكون جد هدام. ذكرت هذه المقولة في مقالة

للباحثين بوكمان و أندرسون (Bushman Anderson ، 2009) كتبها الباحث دووركين (Dworkin).

أضفنا هذه المقولة إلى رأي الأشخاص اللذين لخص رأيهم الباحث ماندلير في الجمل السابقة وهذا فقط للتدعيم وللتأكيد على خطورة الإعلام وخاصة الثقيل منها بجميع تخصصاته (الأفلام سواء التاريخية أو الاجتماعية أو حتى الكارتونية منها والموجهة للأطفال وألعاب الفيديو وحتى الكتب) هذه كلها إن لم تأخذ بحذر فهي تؤدي إلى الهاوية لا محالة،لأن ببساطة كلها مسيسة (Politicized) وتخدم مصلحة معينة في مكان ما.

كيف يمكن التقليل من مخاطر التلفزيون ؟

وقع جدل كبير في الولايات المتحدة الأمريكية حول مخاطر التلفزيون، ومن أجل القضاء على هذا المشكل الذي أصبح يهدد المجتمع الأمريكي وخاصة الجرائم التي تقع يوميا نتيجة الدروس إن صح القول التي تقدم من طرف التلفزيون والتفنن في تقديم العنف على هذه الشاشة الصغيرة. كما كان معروفا في السابق العنف في الأفلام يقتصر على الرجال فقط، أما الآن فقد انتقلت هذه العدوى إلى النساء وأصبحن بطلات في أفلام العنف، وليس فقط في الأفلام بل حتى في الواقع أصبحت المرأة تدير عصابات منظمة.

بعد أن تأكدت الحكومة الأمريكية أن التلفزة مضرة بجميع أطياف المجتمع فرضت على صانعي أجهزة التلفزيون على وضع رقائق إلكترونية داخل الجهاز وأطلقوا على هذه الرقائق (V. Chip) وحرف V يرمز للعنف (Violence) ، دور هذه الرقائق أن باستطاعة أحد الوالدين أو ولي أمر الطفل بقطع الفيلم إذا كانت فيه مشاهد عنيفة.

أما بالنسبة لنا في الجزائر فيجب على الأقل التركيز على النقاط التالية حتى نجنب أطفالنا مأساة ما يعرض على شاشتنا.

1) يجب على الأولياء مشاهدة ولو مرة واحدة إحدى المسلسلات التي يهتم بها الأطفال حتى يعرفون محتوى المسلسل ومن ثمة التحدث لأطفالهم عن المسلسل وعن مغزاه.

2) يجب أن يعلم الأولياء أبناءهم بأن هناك فرق بين ما يجري من عنف في التلفزيون هو شيء غير واقعي في كثير من الأحيان وبين الواقع الحقيقي الذي يعيشه المجتمع كل يوم.

3) يجب عليهم أن لا يوفروا جهاز التلفزيون للأطفال في غرف نومهم.

4) يجب على الدولة مراقبة البرامج وفرض أوقات معينة من الليل لبث أفلام العنف عندما يكون الأطفال نائمين، كما أن برامج الأطفال يجب أن تراقب هي الأخرى بحيث تكون أفلام هادفة وتدعو إلى السلام والمحبة وتنبذ العنف.

5) يجب على المدرسة أن تلعب دورها وذلك بإعطاء التلاميذ أعمال منزلية حتى يشغلونهم ولا يقضون معظم أوقاتهم أمام التلفزيون.

6) إدخال برامج مدرسية جديدة لتوعية التلاميذ وخاصة الصغار منهم بمخاطر وسائل الإعلام وخاصة التلفزيون.

الخلاصة

لاحظنا من خلال هذا البحث أن الدراسات أجريت في العديد من الدول وخاصة في الولايات المتحدة التي نستطيع أن نقول عنها بالفعل رائدة في هذا الميدان، تطرقت إلى دور الإعلام التلفزيوني ومدى تأثيره على الناس بصفة عامة وعلى الأطفال بصفة خاصة، لكن ما دور الجامعات الجزائرية

والمهتمين بتشجيع البحث في جميع الميادين من مسئولين ورجال أعمال، وما هو رأيهم في تأثير التلفزيون على سلوك المواطن الجزائري بصفة عامة وعلى الأطفال بصفة خاصة، وخاصة نحن ننتمي إلى العالم الثالث الذي لا يتحكم في ميدان الإعلام بصفة عامة، كما أننا نعتبر من المستهلكين لمادة الإعلام دون إنتاجها، أي بمعنى آخر أن الجزائر تقوم بشراء المنتوج دون أن تحاول أن تنتج على الأقل 10% مما تستهلك. أضف إلى ذلك الهوائيات المنتشرة في جميع أنحاء الوطن والتي تستقطب البرامج من جميع أنحاء العالم.

وضعية مثل هذه أضف مشاكل المواطن اليومية وصعوبة المعيشة والنسبة الكبيرة للشباب الذي يعتبر العصب الحيوي للأمة دون عمل، فكيف هي وضعية الجزائر في كل هذا ؟ وأين موقعها من هذا العالم الذي أصبحت التكنولوجيا هي السائدة والمسيطرة ؟.

رغم أن هناك بعض المحاولات لاحتواء هذا المشكل المعقد والخطير في نفس الوقت بالنسبة للعنف في مدارسنا إلى أن ذلك لا يكفي لأي جهاز معين في الدولة وحده إذا لم تتوافر جميع جهود كل شرائح المجتمع بدءا من العائلة إلى أعلى هرم السلطة.

لذا آن الأوان أن نلتفت إلى هذا الموضوع بكل جدية ومحاولة معرفة ما مدى تأثير البرامج الأجنبية على الطفل الجزائري وكيف نتصدى لها وخاصة ونحن نلاحظ أن معظم الأطفال يهتمون بالدول التي تأتي منها البرامج ويعرفونها أحسن من بلدانهم، وهذا يعتبر تأثير سلبي على ثقافة المجتمع بصفة عامة وعلى تربية الطفل في بلدنا بصفة خاصة، وهذا ما نلاحظه في بعض الأحيان زد على ذلك الصراعات التي تحدث بين الأطفال والأولياء عن مواضيع مختلفة لا يراها الطفل كما يراها الأولياء نتيجة تأثير التلفزيون.

المراجع

1) American Psychological Association (1993). *Violence & Youth : Psychology Response*. Vol. 1 : Summary Report of the American Psychological Association Commission on Violence and Youth. Washington, D.C

2) Aronson, E (1995). *The Social Animal*, New York: W.H. Freeman and Co, 7th Edition.

3) Baker, R. K & Ball, S.J (1969) *Mass media and Violence: A staff report to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence*. Washington, D. C.: United States Government Printing Office.

4) Bandura, A. (1973). *Aggression: A social learning analysis,* Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall.

5) Bellinger, Martha Fletcher (1927) Aristotle, Classic Technique, and Greek Drama. New York: Henry Holt and Company. pp. 61-67.

6) Berkowitz, L (1977-1986). *Advances in Experimental Social Psychology*. Vols. 10 &19. New York: Academic Press.

7) Bushman, B J & Anderson, C A (2009). Comfortably Numb-Desensitizing Effects of Violent Media on Helping Others. *Psychological Science*, Vol. 21. 273-277.

8) Eron, L D. (1982) Parent child introduction, Television Violence and Aggression of Children. *American Psychologist* 27. 197-211.

9) Eron, L D. (1992*). The impact of televised violence. Testimony on behalf of the American Psychological Association before the Senate Committee on Government Affairs*. Congressional Record. June 18.

10) Ferguson Christopher J, & Savage Joanne (2012). Have Recent Studies Addressed Methodological Issues Raised Five Decades of Television Violence Research? A Critical Review. *Aggression and Violent Behavior*, 17, 129-139.

11) Gentile, Douglas A, Saleem, M., Anderson, Craig A (2007) Public policy and the Effects of Media Violence on Children. *Social Issues and Policy Review*, 1, 15-61.

12) Gerbner, G. & Signorelli, N. (1990). *Violence profile, 1967 through 1988~89: Enduring Patterns*. Manuscript, University of Pennsylvania. Annenberg School of Communications.

13) Gerbner, G. Morgan, M., & Signorelli, N. (1993*). Television Violence Profile: The turning point.* Manuscript, University of Pennsylvania. Annenberg School of Communications.

14) Goonasekera, A. (1987) the Influence of Television on Cultural Values with Special Reference to Third Worlds Countries. Media Asia. 14 (1): 7-12.18.

15) Greene, W. C. 1918. "Plato's View of Poetry" Department of the Classics Harvard University. Vol. 29, p.1-75.

16) Gunter, B. & McAleer, J. L. (1990). *Children and Television: The One-Eyed Monster?* London: Rutledge.

17) Huesmann, L.R., & Eron, L.D. (1983). Factors influencing the effects of Television on Children. *In Learning from Television: Psychological and Educational Research*. Academic Press.

18) Huston, A. C. , Donnestein, E. Fairchild, H., Feshbach, N.D., Katz, P.A.,Murray, J.P., Rubinstein, E.A., Wilcox, B. & Zuckerman, D. (1992). *Big* World, Small Screen: The Role

of Television in American Society. Lincoln. N.E. University of Nebraska Press.

19) Lazarsfeld, P.F. (1995). Why is so little Known about the effects of Television and what can be done? *Public Opinion Quarterly*. 19. 243-251.

20) Maccoby, E.E. (1954). Why do children watch television? *Public Opinion Quarterly*, 18. 239-244.

21) Mandler, J.M (1978) A code in the node: the use of a story schema in retrieval. Discourse processes 1, p. 14-35.

22) Murray, John P. (1973) Television and Violence: Implication of the Surgeon General's Research Program. *American Psychologist*. 28, 472-478.

23) Murray, John P (2001). TV Violence and Brain mapping in Children. *Psychiatric Times*. Vol. 18. Issue 10.

24) Murray, John P & Murray, Ann D (2008). Television in Infancy & Early Childhood-Uses & Effects. M. Haith & J. Benson (Eds) *Encyclopaedia of Infant and Early Childhood Development.* Oxford: Elsevier Publishers.

25) National Institute of Mental Health (1982). *Television and Behavior: Ten Years of Scientific progress and implication for the eighties*. Vol. 1. Summary report. Washington, D.C. United States Government Printing Office.

26) National Television Violence Study Executive Summary *(1994-1995).* Studio City, CA. Media scope, Inc.

27) Seawall, M. (1998). *National Television Violence Study*. Thousand Oaks, CA: Sage Publishing.

28) Signorielli, Nancy (2005) Violence in the Media: a reference handbook.USA

29) Surgeon General's Scientific Advisory Committee on Television and Social Behavior (1972). *Television and growing up: The impact of televised violence. Washington*. D.C. U.S. Department of Health, Education and Welfare.

30) United States Congress, House Committee on Interstate and Foreign Commerce (1952). *Investigation of Radio and Television Programs, Hearings and Report,* 82nd Congress, 2nd session, June 3-December 5, 1952. Washington, D.C. United States Government. Printing Office.

31) Vincent B. Leitch et al.(2001) the Norton Anthology of Theory and Criticism. Edited by: Norton and Company, New York and London.

32) Zoglin, R. (1996) Chips Ahoy—Time February 19. 58-61. Madeline Devine, PH.D., *Viewing Violence.* Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc. Broadway, New York.

تشكلات المــوضوعــات ودلالات الحوافـــز
﴿قصة عمر النعمان من منظور سيميائي﴾

د / حسناء سعادة
أستاذة بقسم الأدب العربي
المدرسة العليا للأساتذة
بوزريعة - الجزائر

تمهيـــــد :

تتميز حكاية الملك "عمر النعمان وولديه شريكان وضوء المكان"[1]، على غرار عدد كبير من قصص الليالي، بوفرة الشخصيات فيها، أساسية أم ثانوية، ولكل واحدة منها قصة خاصة تحكي عن فروسيتها وبطولاتها الفردية، تلتقي جميعا للدفاع عن الوطن ورد عدوان الكفار . ما يجعل بالإمكان تقسيم النص حسب شخصياته الفاعلة، أو أبطاله لأن " البطولة في الليالي تتفرع حسب ترسيمات ايديولوجية شتى، فيمثل كل بطل شريحة اجتماعية معينة"[2]، وبناء عليه تمثل قصة عمر النعمان رمزا للصراعات الحربية بين المسلمين والمسيحيين، كما سنرى؛ وتشكل كل واحدة منها قصة شبه متكاملة: قصة عمر النعمان، قصة شركان، ضوء المكان، نزهة الزمان، كان ما كان .

1 – الشخصيات القصصة :

تضم كل واحدة من القصص الفرعية المكونة لحكاية "عمر النعمان" مجموعة من الوظائف، تنتظم جميعها لتشكل جملة سردية شبه متكاملة، تبتدئ باضطراب يليه تحول ثم حل، لكنه حل مشوب ببوادر اضطراب جديد في القصص الثلاث الأولى، إذ تنتهي بموت الشخصية الفاعلة . وتشكل قصة كان

ما كان نهاية الحكاية ككل، فيتم الثأر من القاتلة، وتنتهي الحروب المندلعة مع الروم بانضمام ملكهم إليهم، ما يعني أن كان ما كان هو الذي سينعم بالاستقرار التام، بعد أن كان استقرار باقي الشخصيات الفاعلة نسبيا .

تتميز كل شخصية من شخصيات "عمر النعمان" عن غيرها بمجموعة من البطاقات الدلالية والعلامات التفاضلية، التي تكسبها خصوصيتها وتفردها، وتشترك مع شخصيات أخرى بعدد من الموضوعات والحوافز التي تحافظ عليها طيلة مسارها القصصي. ولا "يجب تقليص كل العلاقات الإنسانية في كامل القصص إلى هذه التيمات الثلاثة : ترغب، تتواصل، تشارك، لأنه تقليص يمنعنا من تمييز نوع من القصص بحضور هذه العلاقات الثلاث"[3]، صحيح أن كل شخصيات القصة ترغب في تحقيق موضوعات معينة، تتواصل فيما بينها من أجل إنجاز أهداف مشتركة، وتشارك مع بعضها لإذكاء الحدث الفني، لكن يبقى الفعل يشكل أساس الدلالات القصصية، لأن " نوايا الشخصيات وإرادتها لا يمكن أن تكون علامات راسخة في تحديدها، إذ ليس مهما ما تريد هذه الشخصيات أن تفعله ولا ما يحركها من مشاعر، وإنما الأفعال التي تقوم بها كأفعال محددة ومقيمة بالنظر إلى دلالتها من وجهة نظر البطل وسير الحبكة"[4]، فتتوارى الإرادة أحيانا خلف الفعل الذي يمثل واجهة دلالتها، ومرات مغايرة تسيطر المشاعر والعواطف على رؤية الشخصية للعالم وإدراكها له .

2 – الموضوعات والحوافز :

تظافرت في "حكاية عمر النعمان" عدد من الحوافز، خلقت أفعالا محددة أسهمت بسير حوادثها نحو النهاية الحتمية، مبرزة التشاكلات الدلالية الكبرى وفق أشكال خطابية محددة لأن " تحليل التركيب السردي ينفتح على صيغ

محددة تخص الأفعال الحكائية والأشكال الخطابية والتشاكلات الدلالية الكبرى"[5] . تجلت أهم هذه الحوافز التي شكلت البناء الفني للقصة وتمخضت عنها دلالاتها الكبرى في: القوة والشجاعة، الحب والجنس، الرحلة والتغرب، العلم والأدب، الزهد والتدين، القومية والوطنية، الانتقام والثأر، الشر والعداء . وبما أننا بصدد السيميائيات، المهتمة بكل " مجالات الفعل الإنساني: إنها أداة لقراءة كل مظاهر السلوك الإنساني بدءا من الانفعالات البسيطة ومرورا بالطقوس الاجتماعية وانتهاء بالأنساق الإيديولوجية الكبرى"[6]، نلمح تجلي الانفعالات البسيطة في الحب والجنس، كما برزت مختلف الطقوس الاجتماعية السائدة من سفر وغربة، وتمجيد العلم والأدب، مركزة على قيم إيديولوجية كبرى يمثلها العداء بين المسلمين والروم، ومظاهر الوطنية والقومية اللذان تعج بهما القصة، مما سنقف عنده مطولا .

2 - 1 - القوة والشجاعة:

تعج "حكاية عمر النعمان وولديه شركان وضوء المكان"، بصور عظيمة عن بطولات شخصياتها، ومهاراتهم الحربية والقيادية، فعمر النعمان من "الجبابرة الكبار"، وشركان "أسد ضرغام"، وضوء المكان "فارس لا يشق له غبار"، وكان ما كان "شجاع أذهل الفرسان"، حتى رومزان الابن الذي تربى بعيدا عن والده ورث عنه المهارة الحربية والقتالية؛ لدرجة أنه تكاد تكون الحكاية كلها إشادة بفروسية أبطالها ووصفا لحروبهم . ورغم تأكيد الدارسين على انعدام " دراسة تحدد مفهوم البطل بشكل منهجي دقيق، ولا على طريقة واضحة لتصنيف الشخصيات إلى شخصيات رئيسية وشخصيات ثانوية، ولا يوجد مقياس لذلك، إذ يحدث أن تكون الشخصية بطلة على

مستوى الرغبة أو على مستوى القول أو على مستوى الفعل، ولا شيء يثبت تموضعها الحقيقي سوى الأحكام الذاتية المؤسسة على العاطفة أحيانا وعلى الميوع المنهجي في أغلب الأحيان"[7]، لكن يختلف الأمر هنا، فشخصيات قصة عمر النعمان أبطال على مستوى رغبتهم الملحة في أخذ الثأر، يذكرون ذلك في أكثر من موضع شعرا ونثرا، ثم أبرزوا أسمى معاني البطولة في براعتهم الفروسية ومقدراتهم الحربية .

تزداد شجاعتهم وقوتهم جلاء حين يتمكنون من هزيمة أعتى الفرسان، كون الجانب العربي الذي يمثلونه يمز إلى " العالم المثمن ايديولوجيا"[8]، فتطغى شجاعتهم وقوتهم على بطولات الأعداء: هزم شركان بطارقة ملك الروم فقتل منهم خمسين "حمل عليهم بقلب أقوى من الحجر إلى أن طحنهم طحن الدروس"(ص 211)، ثم قتل لوط بن شملول "فارس الروم الأوحد وبطلهم الصنديد" . وتغلب ضوء المكان على حردوب الفارس الذي "ليس له نظير" بعد مبارزة حامية الوطيس "حيرت العقول وأذهلت الفرسان" . وهكذا في كل مرة يرد فيها وصف المهارة القتالية والبراعة الحربية " تشتغل آلة البيان والبديع في الصور، والقصد دوما هو الارتقاء بالمستوى الحسي للحركة العضوية، جعلها تتدفق كما الاستيهام الذهني، كثيفة، مسترسلة، ومجاوزة للممكن"[9]، تنتزع المتلقي من سكونه ليشارك الشخصيات قتالهم، من خلال صورة حية عن المعارك .

تختلف مقدار قوة كل شخصية ودرجة شجاعتها عن غيرها، فأحيانا تصاحب بالمكر أو الحيلة، ويتلقى البطل مساعدات ومعلومات؛ وقد تنتصر الشخصية مرة وتهزم أخرى ... وهكذا مما يوضحه الجدول التالي، مع

التركيز على الشخصيات الأساسية في المعسكرين، والتي تجلت فيهم ملامح القوة والشجاعة:

الوظيفة الشخصية	**تلقي مساعدة**	**تعاقد**	**تلقي معلومات**	**معركة**	**انتصار**	**هزيمة**
عمر النعمان	-	-	-		-	-
شركان		-	-	-	-	-
ضوء المكان		-	-	-	-	
كان ما كان		-		-	-	
افريدون	-	-	-	-	-	
حردوب	-	-	-	-		-
ابريزة		-			-	
شواهي ذات	-	-	-	-	-	-
الدواهي			-	-	-	
رومزان						

تلقى عمر النعمان مساعدة من ابنه شركان، وتعاقد معه ليذهب لغزو الروم فعاد مع الملكة ابريزة، وتلقى معلومات منها عن قصة الخرزات الثلاث والملكة صفية؛ لم تصور القصة معركة خاضها، وإن ابتدأت بالحديث عن حروب سابقة أحرز فيها النصر فخافه الجميع . انهزم أمام مكر العجوز المحتالة وقتل .

تعاقد شركان، الذي يرى إحسان سركيس أن بينه وبين "جلجامش في الملحمة البابلية شبها وقرابة"[10] بسبب بطولاته ومغامراته، مع ابريزة وتلقى معلومات منها، كما تعاقد مع أخيه على ضرورة الثأر، دخل عدة معارك مع

البطارقة أولا، ثم مع جحافل الروم والعجم، انتصر في معركته الأولى، وانهزم أخيرا وذبح بعد انتصارات جزئية .

تلقى ضوء المكان معلومات عن كيفية قتل والده فتعاقد مع أخيه للانتقام، دخل حربا طويلة مع الروم، انتصر في بعض معاركها، لكنه مات قبل إحراز النصر النهائي، وتحقيق الانتقام .

تعاقد كان ماكان مع والده على ضرورة الثأر، ودخل معارك أولية مع قطاع الطرق، أثبت فيها فروسيته، ثم خاض معركة مع الروم كاد أن ينهزم فيها لولا تعرفه على عمه رومزان، الذي أطلق سراحه وأعاد له عرشه.

اتفق افريدون وحردوب مع بعضهما لمحاربة المسلمين، وساعدتهم ذات الدواهي بحيلها ومكرها، فقدمت لهم معلومات عن معسكر الأعداء . أثناء حربهم مع جيوش المسلمين انهزم الثاني وقتل على يد ضوء المكان، وانتصر الأول حين لم يفلح حصار القسطنطينية .

قررت ابريزة الذهاب مع شركان والتعاقد معه، أبدت شجاعة في انتصارها على العجوز والجواري وتغلبها على شركان، مشكلة نموذج " المرأة المحاربة"، التي وصلت صورها "محاطة بقليل من جوها الأجنبي فكان خضوعها للواقع في التفاصيل أقل، وإن حاول القاص أن يدخلها قسرا في دائرة المعارف الاجتماعية الإسلامية"[11]، يدلل بعدها عن الجو الإسلامي أنها نصرانية، يجعلها القاص تعجب بشركان فتسلم وتترك بلدها، إذن صورتها أجنبية موظفة لفائدة العرب المسلمين، دون أن تدخل معركة قتالية فعلية لصالح الإسلام .

ساعد المكر والحيلة شواهي ذات الدواهي على الإيقاع بالمسلمين في أكثر من موضع، بعد أن تعاقدت مع ابنها وملك القسطنطينية على ذلك،

وخدعت أعداءها فمدوها بالمعلومات، دخلت الحرب متنكرة مشكلة أبرز صور الجوسسة آنذاك، انتصر خبثها مرة، لكنها انهزمت في النهاية وقتلت.

أخبرت مرجانة رومزان عن حقيقة نسبه، فعفا عن أسراه المسلمين، بعد أن تغلب عليهم في المعركة، انتهت القصة بانتصاره التام، وانتقامه من جدة أمه المحتالة .

تتباين فروسية كل واحد من الشخصيات الفاعلة، نلمح شجاعة إحداها من خلال أفعاله وأقوال الناس عنه وحديث الساردة، وتتحصر شجاعة الآخر على موقف معين ومع شخص بعينه، ويعيننا الجدول التالي على فهم مقدار القوة والشجاعة لدى كل شخصية:

القوة والشجاعة	التواتر		بالفعل		بالقول	
الشخصية	مرة واحدة	عدة مرات	أثناء معركة	الحياة العادية	قول الساردة	اعتراف شخصيات أخرى
عمر النعمان		-			-	-
شركان		-	-		-	-
ضوء المكان		-	-		-	-
كان ما كان		-	-	-	-	-
حردوب	-		-			
وأفريدون	-			-		
ابريزة	-		-			
رومزان						

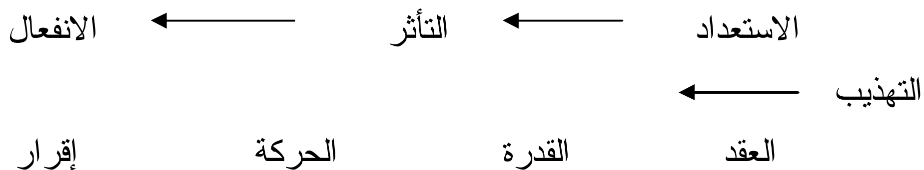
حرصت الساردة على تأكيد شجاعة عمر النعمان مرات عديدة طيلة القصة، دون أن يخوض معركة واحدة، إذ ابتدأت القصة وقد أثبت شجاعته باعتراف الأعداء فخافوا سطوته ودانوا له . كما أكدت شجاعة شركان وضوء المكان وكان ما كان، اللذين اعترفت شخصيات أخرى: صديقة وعدوة بقوتهم تجلت شجاعة ملكا العجم مرة واحدة، أثناء معركتهم مع جيوش الإسلام. ولمسنا شجاعة ابريزة في الحياة العادية، حين انتصرت على جدتها والجواري ثم تغلبت على شركان . كما استطاع رومزان أن يأسر كان ما كان وجيشه في معركة واحدة، لم تسهب الساردة في وصف أحداثها .

يشترك عمر النعمان وأبنائه في عجزهم عن الوصول إلى معاني الكمال المطلق من خلال بطولاتهم، فرغم أن " مسار التشكيل الصوري ينجز بطولة فوق قدرات البشر العاديين، أفعال تخرق نطاق الممكن، بيد أنه في سعيه ذاك يقصر عن بلوغ الكمال الخالص، المثالي، فتظل البطولة في كل أطوارها منغصة، ناقصة، تثلم صورتها عوامل النكوص والإخفاق. وبقدر ما يعظم رصيد البطولة في مدارات الصور الجزئية، تتتالى معيقات كمالها وقوتها"[12]، وعليه ظهرت بطولاتهم متعاظمة في الصور الجزئية للمعارك والمبارزة، لكنهم لم يتمكنوا من الوصول عبرها إلى البطولة المطلقة لعدة معيقات: أبرزها أخطائهم وذنوبهم السابقة، فظلت بطولاتهم عاجزة عن تحقيق الانتقام والنصر، سواء بسبب اتباع الشهوات، أو الانخداع، أو التراجع عن الحصار.

تبلورت البطولة المطلقة في كان ما كان نموذج الشجاعة الكاملة، إذ برزت قوته عدة مرات، سواء في حياته اليومية ليثبت جدارته بابنة عمه، أم في المعركة التي خاضها مع ملك الروم، مدحت الساردة شجاعته، وتحدث

عنها أصدقاؤه، والفرسان الذين تعرف عليهم خارج البلد، وهذا ما سمح له بتحقيق الثأر، وإنهاء أحداث هذه القصة الطويلة.

ترتبط القوة والشجاعة بكينونة الذات ووجودها مثلما ترتبط بفعلها، لأنها تنطلق من استعداد الذات لإحراز النصر، وتأثرها من أجل ذلك، وتدفعها إثارة خارجية لتحقيق الموضوع، فتضاف سيميائية الألم والإحساس بالموازاة مع سيميائية الفعل (السردية) وفق الترسيمة[13]:



نجد، على صعيد المسلمين، في الحالة البدئية استعدادهم لإظهار قوتهم وشجاعتهم، مرتبطين بعقد ضمني وإلا لحقتهم الهزيمة، محددة الطراز العاطفي للذات، سماتها، واكتسبوا القدرة على ذلك نتيجة تأثرهم وحساسيتهم، وزاد انفعالهم، المرتبط بالأزمة العاطفية التي يخلقها التأثر باعتداء الروم، فتحركوا لصده، إلى أن وصلوا للقيمة الأساسية لوجودهم وافتكوا إقرارا بشجاعتهم عن طريق انتصار كان ما كان النهائي على الروم.

استعد الروم لإبراز قوتهم وشجاعتهم، متأثرين بالاعتداء على بناتهم لكنهم لم يحققوا النتيجة المرجوة، لتفوق أعدائهم عليهم في درجات الاستعداد والتأثر والانفعال .

2 - 2 الحب والجنس :

احتلت المشاعر والأحاسيس البشرية نصيبا وافرا في قصة عمر النعمان، التي ناقشت موضوع الحب من مختلف جوانبه: الأسري (حب

الأبناء والإخوة)، الغريزي الذي يثيره الجسد (حب شركان وعمر النعمان لابريزة)، والحب العذري العفيف الذي يسعى صاحبه للزواج بمن يحب (حب كان ما كان لقضى فكان)، فإذا أقرت سيميائية العمل وجود مسافة بين هاته الذوات والعالم، واستلزمت حصولها على بعد معرفي لإنجاز مبتغاها، نجد هذه المسافة تقل أو تنعدم في بعض المواقف التي لا يسعنا فيها إلا الاستنجاد بسيميائية الهوى التي " تهتم بالحالة النفسية وما يعتريها من مشاعر وانفعالات وأهواء . ولما يشعر المرء ويحس تنعدم المسافة بين الذات والعالم"[14]، أحبت ابريزة شركان فتخلت عن أهلها وتبعته معتنقة دينه؛ ثم أحبها عمر النعمان فتخلى عن وقار الملك وهيبته واغتصبها .

يعتبر حب إبريزة موضوعا مشتركا بين الأب والابن، أعجب شركان بها فأحضرها إلى بلاده، ونافسه عمر النعمان في حبها من دون قصد، بسبب عدم إدراكه مشاعر ولده، فسعى إلى امتلاكها والتمتع بجمالها . ويمكننا حصر مجمل الأدوار التي تهتم بهم سيميائيتي العمل والأهواء لهاته الذوات وفق الجدول[15]:

	الدور الأول	الدور الثاني	الدور الثالث
الدور العاملي	الذات 1	الموضوع	الذات 2
الدور الموضوعاتي	شركان (المحب)	ابريزة (المحبوبة)	عمر النعمان (المنافس)
الدور الانفعالي[16]	المالك، المتردد، المتخلي عن واجبه تجاه محبوبته	المعتزة بنفسها وقوتها، المعتنقة للإسلام بسبب حبها لشركان	المتحايل، الانتهازي، المتحمس، المغتصب
التوجيه الملائم	التعلق=واجب شركان تجاه محبوبته	حق التصرف = واجب اللاكينونة والرغبة في اللاكينونة	الامتلاك = الرغبة في إشباع رغباته الجنسية

نجد بالإضافة إلى ذلك مشاعر حب من نوع آخر تربط بين بقية الذوات، إذ أحب ضوء المكان وأخته نزهة الزمان بعضهما فشقيا للالتقاء مجددا؛ كما أحب كان ما كان ابنة عمه فخاض الأهوال في سبيلها . متناسين جميعا المسافات الفاصلة بينهم وبين العالم، منساقين وراء مشاعرهم وانفعالاتهم وأهوائهم، لتحتل العاطفة ممثلة في حافزي الحب والجنس حيزا معتبرا من أحداث القصة، فـــ " الهوى يقلب حياة الشخصيات، لكنه أيضا ينظم شخصيتهم"[17] قلب حياة عمر النعمان ودفعه إلى نهايته المأساوية دون أن يخرج عن المميزات العامة للشخصية منذ بداية النص (اقتناء 360 جارية) . وغير حياة كان ما كان، وأعطاه حافزا لاسترداد ملكه والثأر من قاتلة جده وعمه، لكن هذا كان مقدرا له بالنبوءة منذ بداية القصة .

سار الحب مع الجنس على صعيد متقارب، فبالموازاة مع الحب الجسدي الذي تدفعه الغريزة الجنسية (حب عمر النعمان لابريزة)، نجد الحب الطبيعي الذي تدفع إليه غريزة البقاء وتخليد النوع (حب عمر النعمان لصفية، وضوء المكان لأم ولده)، إضافة إلى الحب المثالي الذي يعثر فيه المحب على شريك حياته لخصال تجمعهما (كان ما كان) .

يحقق حافز الحب الإطار المكتمل لسيميائية الهوى، كون " العلاقة بين الذات والاتصال، تعمل على تبئير الإثارة الداخلية، أو نستطيع أن نقول الحميمية، للحالات"[18] وليس هناك حالات أكثر إثارة وحميمية من الحب، النابع من أعماق العاطفة البشرية . ويمكننا تلخيص جميع مظاهر الحب والجنس عبر ما يلي:

مظهر الحب	أسري		غريزي			عفيف
الشخصية	أبوي	أخوي	إعجاب	جنس	الإنجاب	
عمر النعمان	-			-	-	
شركان	-	-	-			
ضوء المكان	-	-	-			
نزهة الزمان	-	-				
كان ما كان	-		-			-

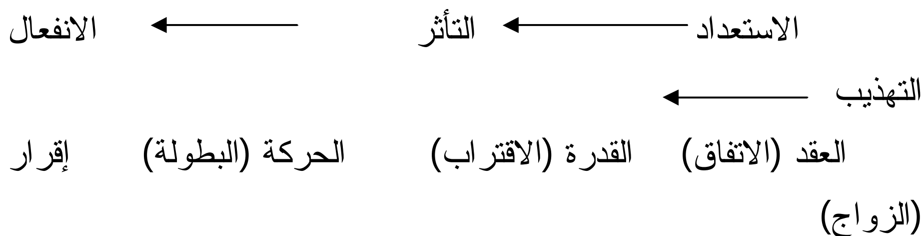
أحب عمر النعمان أبناءه، واشتد فرحه لحمل صفية رغبة منه في إنجاب أبناء آخرين يرثونه ويخلدون اسمه ومملكته؛ وبالمقابل كان مولعا بالجواري، دفعته غريزته الجنسية لاقتناء 360 واحدة منهن، والاحتيال على ابريزة حتى اغتصبها . كان يتعذر عليه إظهار إعجابه بإبريزة " دون التمهيد لها بالتطويع الاستهوائي (وحدات استهوائية تهز النفس وتطربها) وبالتطويع الكلامي (عبارات مؤثرة ونفاذة)"[19]، لم ينجح التطويعان مع ابريزة فلم ترضخ له رغم كل مظاهر الاستهواء التي أحاطها بها . عبرت عنها الساردة، خاصة وصف واقعة الاغتصاب، بشيء من التفصيل الجنسي الذي لا يستسيغه الحياء العام، ما دفع بعض الدارسين إلى اتخاذها دليلا على لا عروبة الكتاب وأن " مؤلف الليالي لا يمكن أن يكون عربيا ــ مسلما، ولا يستساغ صدور هذا الكم من الأوصاف والحكايات الفاضحة من قلم عربي ــ مسلم، إلا إذا كان متخذا عروبته وإسلامه غطاء لباطنيته الدفينة"[20]. نعتقد أن السارد إنساق وراء التطويعين الإستهوائي والكلامي، اللذان خلقهما إعجاب عمر النعمان بإبريزة، ورفضها مشاعره الانفعالية وأهوائه الجنسية، فبالغ في الوصف .

أحب شركان والده وابنته قضى فكان، وأعجب بابريزة دون أن ينوي الزواج بها أو يسعى لحمايتها ويغضب لما نالها، ثم أحب أخاه ضوء المكان، حين تعرف عليه عن كثب أثناء معاركهما الطويلة .

تجلت أسمى معاني الحب الأسري بين ضوء المكان ونزهة الزمان، فأحبا بعضهما وعانيا كثيرا لافتراقهما، كما أحبا والدهما، وأبناءهما، وأعجب الأول بإحدى الجواري وتزوجها، فأنجبت له ابنه الوحيد . دفع إعجاب كان ما كان بقضى فكان (الناتج عن اتفاق مسبق بين والديهما) إلى حب عفيف جمع قلبيهما، واعترضته مشاق كثيرة قبل أن يتوج بالزواج .

تنتهي الحكاية ككل بصورة حب عذري، يذكرنا بنظيراتها في الأدب والشعر العربيين[21]، خاصة حين يمتنع الأب عن تزويج ابنته ممن شهر بحبها مؤكدة انتصار الحب الصافي المتكافئ، منوهة على أهميته، حتى تكتسي العلاقة بين اثنين شرعية ورابطة أبدية . أدت علاقة محرمة، تمت غصبا عن ابريزة، إلى حروب طوال، بينما تؤدي علاقة شرعية متبادلة بين الطرفين إلى سعادة ووفاق دائمين .

نكتفي من كل صور الحب المتعرض لها سابقا بتمثيل حب كان ما كان العذري لقضى فكان وفق الترسيمة المستنبطة من سميائية الأهواء، لأن حب الآخرين كان مثلوما وتنقصه مقومات الاكتمال، بسبب معارضة الطرف الآخر (كما في حالة حب عمر النعمان)، أو عدم وصوله للنهاية (حب شركان)، فتنتج الترسيمة:



في الحالة البدئية يخلق اتفاق وتعاقد شركان وضوء المكان على تزويج ولديهما، الاستعداد عند كان ما كان ليحب ابنة عمه، فتتحدد سمات الذات، يتأثر بحكم اقترابهما من بعض، محققا له ذلك القدرة على حبها والتعلق بها، وتتشكل أزمته العاطفية حين ينفعل بحجبها عنه فيتحرك لإثبات جدارته بها، يحقق أمانيه ويكتسب الإقرار على حبه بزواجه منها .

2 - 3 - الرحلة والتغرب :

يبرز موضوع الرحلة بما يتبعه من تغرب وفراق في قصة عمر النعمان من خلال شخصيتي ضوء المكان ونزهة الزمان، فـــ" السفر هام لأن بإمكانه أن يخلف اختلافات ضمن بنية وفكر القصة، وبالتالي ضمن كيفية معالجة مصائر الشخصيات"[22] ، تغير مصير ضوء المكان وشقيقته بعد رغبتهما في الحج التي دفعتهما إلى القيام برحلة طويلة، تغربا فيها عن موطنهما وابتعدا عن أبويهما، ثم أدت إلى افتراقهما . يعتبر " السفر بحد ذاته طريقة للكشف، كشف أمانة الصغير للكبير وكشف قدرة المسافر عن الابتعاد عن المملكة ولذلك يعتبر السفر دليلا على استقرار داخلي في المملكة"[23]، يكتشف الأميران العالم الخارجي الموجود بعيدا عن مملكة والدهما، فيكتسبا المعارف والأدوات المؤهلة لهما لمواصلة مشوارهما السردي في القصة، لأن " السفر يقدم للبطل فرصة إظهار مهاراته الشخصية بمواجهة مع الخطر بعد مغامرات مختلفة"[24] فيؤهل ضوء المكان لتحمل أعباء الملك، وخوض رحلة شاقة ثأرا لوالده .

استعد ضوء المكان ونزهة الزمان للقيام برحلة الحج والتغرب عن الأهل بحكم العقد الديني الذي يرتبط به المسلمون بضرورة أداء الفريضة، وتأثر ضوء المكان حين رأى محفل الحج، وامتلك القدرة لصغر سنه ومكانته

الاجتماعية ومرافقة أخته له، انفعل بسبب شدة تدينه وعناده فخالف والده وخرج للحج محققا الحركة السردية لمشروعه . يمنحه السفر الحكمة اللازمة والمدارك التي تؤهله لنيل الإقرار على رحلته، إذ رغم التغرب والابتعاد والمشاق إلا أنه حصل على ما عزز ورفع من مرتبته بتوليه الملك فيما بعد . أو كما تبرزه الترسيمة :

الرحلة والتغرب ← رؤية المحفل ← شدة التدين
الحكمة ←

العقد القدرة الحركة إقرار

كانت للرحلة انعكاسات سلبية على الطرفين حين لم يحصلا على الموافقة الأبوية، وصارت الدوافع نبيلة حين اشتاقا لوالديهما وشعرا بالحنين لبعضهما ولوطنهما، ممثلين "مثابرة في ذاكرة الذات لاتصال تام"[25]؛ ثم أرادا الالتقاء ببعضهما، وساعدهما فيها أطراف آخرين[26] فكللت بالنجاح وكسبت الشخصية مواضيع لم تسعى إليها[27] .

تعطينا القصة صورة أخرى للرحلة مرتبطة أيضا بأغراض نبيلة، حين ترك ضوء المكان وشركان موطنهما للانتقام من ذات الدواهي، وتحقيق ثأرهما، والدفاع عن الإسلام من اعتداءات الكفار. وخرج كان ما كان من مدينته ليثبت جدارته للزواج بابنة عمه، ثم انظم للوزير دندان في معركته ضد ملك الروم، فانتهت بتعرفه على عمه وتحقيق الثأر .

2 - 4 - العلم والأدب :

نوهت القصة بفضيلة الأدب ومكانة العلم، اللذان جعلا شركان يعجب بنزهة الزمان ويتزوجها، بعد حديث طويل أفاضت فيه الجارية في إيراد الأخبار الأدبية والعلمية، وفق شكل أدبي يشبهه أندري ميكيل بحكايات الألغاز

في الحكايات الشعبية[28]، متعجبا لسرعة هضم واستيعاب العرب المسلمين لهذا الشكل الأدبي، وتمثله ببراعة في وضعهم لمجموعة من قصص ألف ليلة وليلة، وأبرزها قصة الجارية تودد؛ ثم قصة نزهة الزمان التي نجد إيراد الأخبار فيها يتم عبر " منظر دخيل على القصة أو أنه قد أسهب فيه على الأقل بمواد خارجة عنها . فليس من المعقول أن يطول حديث نزهة الزمان هذا الطول وأن تستمر في إلقاء المعلومات إلقاء . بل أكثر من هذا أننا نجد هذا المنظر يحمل آثارا دالة على النقل من كتاب"[29]، ومما يعزز هذه الفرضية صغر سن نزهة الزمان، فمثلها مثل الجارية تودد التي نبه جمال الدين بن شيخ إلى أن " التدخل الغير متوقع للمرأة في هذا المجال هو محل نظر ويشوبه الاتهام، خاصة حين يتعلق الأمر بفتاة صغيرة"[30] . ويؤدي حب العلم بعمر النعمان إلى نهايته المحتومة، حين أعجب بعلم الجواري الخمس وسيدتهم العجوز الزاهدة .

يعمد السارد إلى إحضار الخارج بقوة، ما يسميه محمد معتصم "التماهي القصدي" فيمطر المتلقين بوابل من المعطيات الخارجية: سياسية واجتماعية وأحداث تاريخية على لسان نزهة الزمان والجواري الخمس، فيعمل على " تدمير الحكاية والتشويش على عملية التلقي"[31] و يرغم المتلقين على نسيان القصة الأساسية إلى حين .

تحرص القصة على ضرورة أن يكون العلم والأدب في مكانهما المناسب، دون أن يرافقهما ذنب أو غدر، وهكذا أهل العلم نزهة الزمان للزواج من أمير دمشق، بعد أن كانت جارية معذبة عند البدوي، مشكلة نموذجا للمرأة العالمة في الليالي، وارتقت بمنزلتها لتساوي الرجل، فــ" في كل المرات التي تدعى فيها النساء في الحكايات إلى مضاهاة الرجل فإنهن لا يفزن عليه فحسب ولكنهن يحصلن على حقهن في المشاركة في الأمور"[32]

انتصرت نزهة الزمان في المناظرة العلمية التي دعيت إليها، وتمكنت من الإجابة عن أسئلة عجز عنها الطبيب والفلكي والفيلسوف " لكي تفضحهم في علومهم وتشهر بهم في جهلهم"[33]، فاستحقت أن تكون زوجة الأمير وبالتالي المشاركة ضمنيا في الحكم . ويعتقد عبد الغني الملاح إن القاص أراد بذلك " كشف الزيف السلوكي عند الخاصة بينما العامة تحرقها الحروب والفتن"[34]، إذ كيف يهتم الحكام والمحيطون بهم بعقد المناظرات العلمية والأدبية في خضم الحروب الدائرة بينهم وبين الأعداء، خاصة "أنّ أيديولوجيا الرّاوي في نهاية المطاف ليست فردية، ولا يمكن أن تكون كذلك، لأنّها تمثّل رغبة الجماعات المستضعَفَة ــ بفتح العين ــ والفقيرة، والمحرومة"[35] ، ففي الوقت التي كان فيه الروم بقيادة العجوز الماكرة يخططون للمكر والاحتيال، كان الأمراء والحكام منهمكين في الملذات والمناظرات العلمية، ما أدى إلى سقوطهم الذريع .

علت منزلة نزهة الزمان نظرا للترقي الحاصل على حالتها: من جارية عند البدوي يسعى لبيعها، إلى محضية شركان، بغض النظر عن مكانتها الأولى كابنة للملك عمر النعمان، إذ فقدت هذه المنزلة نتيجة ذنبها بترك بلدها دون إذن والدها، ما أدى إلى عدم تمتعها بالإنجازات المحصل عليها، وأصبح زواجها عقابا، إذ أدركت أنها تزوجت من أخيها، مما اضطرهما إلى الطلاق وخسارة منصبها المحصل عليه كزوجة الحاكم. كانت مستعدة لإظهار مقدراتها العلمية بحكم تربيتها الأدبية، تأثرت لوضعها كجارية وانفعلت لأسئلة شركان والحاضرين فأثبتت مقدراتها وتفوقها :

المقدرة العلمية　　　الوضع الاجتماعي　　　أسئلة شركان

التفوق

الاستعداد ←──── التأثر ←──── الانفعال ←──── التهذيب

قدمت العجوز الجواري الخمس لعمر النعمان، وفي نيتها الغدر به وقتله، فكان لزاما أن تعلمهن صنوف الأدب وأخبار العرب حتى تنطلي حيلتها على الملك.

لا تنتقص القصة من أهمية العلم والأدب ودورهما، لكنها نادت بضرورة أن يرافقهما حسن الخلق، والابتعاد عن الخطأ، حتى يؤديا إلى نتائج باهرة، " فمثيلات شهرزاد كثيرات ... حيث الجمال لم يعد يعني حسن الخلقة وحدها، بل يشتمل جمال الروح وعذوبة اللسان وبلاغة الحديث وعمق الإحساس والفطنة وغزارة المعرفة وبراعة الاجتهاد"[36] . تمثل نزهة الزمان نسخة أخرى عن شهرزاد، من حيث نبل الأصل والحسن وغزارة المعرفة، فكتب لها الخلود في عالم الشخصيات الألفليلية، بينما استعمل علم الجواري الخمس لأغراض خبيثة فأسدل عليهن ستار النسيان، واختفين من عالم الحكاية بموت عمر النعمان .

2 - 5 - الزهد والتدين :

يعتبر الدين أساس كل مجتمع، والعماد الأساسي في قصص العصر الوسيط، فحرص القصاصون على إدخاله ضمن قصصهم، بجعل شخصيات أبطالهم يناضلون من أجل إعلاء الدين الإسلامي . لهذا السبب نبه القاص في حكاية عمر النعمان منذ البداية على عروبة أبطالها وإسلامهم[37] ووقوفهم في وجه النصارى .

حرصت شخصيات القصة على الدعاء لله، وتنفيذ تعاليمه، فضوء المكان وأخته يخرجان لتأدية الركن الخامس في الإسلام، وعمر النعمان يعجب بزهد العجوز وعبادتها، فيصوم النهار ويقوم الليل في خلوته، بناء على طلبها .

يختار عمر النعمان، بناء على خدعة العجوز، الاتجاه ناحية الدين، تكفيرا، ربما، عن اختياره السابق بارتكاب ذنب الاغتصاب، فالشخصية في تصرفاتها " تحقق ليس برنامجا من الأفعال مهما كانت، ولكن تحقق باستمرار خيارا، محققة هذه الاستراتيجية أو تلك من ضمن مجموعة من الخيارات"[38] ، ليصبح التدين خيار عمر النعمان الجديد عوض المعصية والجبروت، مشكلا منعرجا حاسما في تطور شخصيته النهائي قبل مقتله.

عرف أعداؤهم شدة تدينهم وإعظامهم للزهاد فسعوا لخداعهم من ذلك الطريق، إذ تظاهرت شواهي ذات الدواهي بالصلاح والنسك حتى تقتل عمر النعمان . هنا يتدخل بعض الدارسين للمقارنة بين الحكاية والأخيلة وبين الموروث التاريخي، فيقارن السم الذي قتلت به شواهي عمر النعمان بالسم الذي " قدمته جارية (الوزير عون الدين بن هبيرة) إلى ملكشاه السلجوقي وقضت عليه"[39] في محاولة لإسقاط الأحداث القصصية على نظرائها الواقعية في الحروب الصليبية .

واصلت العجوز خداعها للمسلمين، فأوهمت أبناء عمر النعمان بأنها رجل زاهد عابد وقع في أيدي أعداء الله لاغتراره بنفسه، فانخدعوا بكلامها ونفذوا أوامرها، ما أوقعهم في مصائب جمة انتهت بذبح شركان . وما ذاك إلا لوجود " مئات القصص التي تناقلها أبناء الشعب ودخلت كتب التراث عن الخوارق والكرامات التي لا يصدقها العامة فحسب بل يصدقها الخاصة بشكل يسهل مهمة عجوز الروم للتجسس"[40] . ولا تنقص الأخطاء التي ارتكبوها من تدينهم إذ اعترفوا بها ونالوا عقابهم عليها[41] .

في مقابل هذا، نجد على الجانب الآخر الروم وحلفائهم من أهل القسطنطينية، نصارى يحاربون رافعين الصليب، بل ويتنادون بعبارة "يا عباد

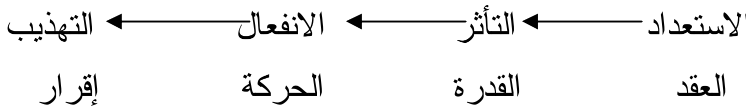
المسيح" (ص210) إشارة إلى اعتقادهم بالثالوث المقدس. جعلهم شركهم في الموقف الأضعف، إذ يهزم بطارقتهم على يد شركان، الذي يقتل أشهر فرسانهم وأشجعهم (لوقا بن شملوط)، ويمنون بالهزيمة تلو الأخرى فيلجئون إلى الحيلة لتحقيق النصر المؤقت، بواسطة لعب ذات الدواهي على الوتر الديني لأبطال الإسلام .

يعيننا الجدول التالي على فهم كيفيات تمظهر الدين والزهد لدى شخصيات القصة :

التدين الشخصية	النوع		التواتر		المظهر	
	عبادة	**قول**	**قليلة**	**متعددة**	**حقيقي**	**تظاهر وخداع**
عمر النعمان	-	-	-		-	
شركان		-	-		-	
ضوء المكان	-	-		-	-	
نزهة الزمان	-	-	-		-	
كان ما كان		-	-		-	
حردوب	-		-			
وافريدون		-		-		-
شواهي ذات الدواهي						

تحدثت القصة عن إسلام عمر النعمان وأبنائه، وحروبهم لإعلاء كلمة الدين، وهذا ما عبرنا عنه بلفظ (قول)، ونقصد بـــ (حقيقي) انتماءهم للدين الإسلامي وسعيهم لنصرته. ظهر تدين عمر النعمان وضوء المكان ونزهة

الزمان من خلال العبادة: الأول صام النهار وقام الليل، ولو كان ذلك بصفة قليلة، وخرج الآخران للحج . وبرز تدين ضوء المكان في عدة مواضع مقارنة بشركان أو كان ما كان، اللذان تذكر القصة انتماءهم للدين الحنيف دون إظهار ذلك بكثرة . يتبلور مسارهم السيميائي المنطلق من التأثر والانفعال وإجمالا الأهواء التي ليست " ملكية خاصة للذوات (أو للذات) ولكن ملكية الخطاب ككل"[42] وفق الترسيمة:



نجد في معسكر النصارى أن افريدون وحردوب يحاربان لأجل الشرف وإعلاء الصليب، ويستخدمان الزيت المقدس لدهن فارسهم لوقا بن شملوط . أما شواهي ذات الدواهي فحدثتنا الساردة عن إطلاعها على الدين الإسلامي، وتظاهرت بالزهد أكثر من مرة لخداع أعدائها .

تختم القصة بانتصار ممثلي الإسلام وهزيمة الروم، التي تعني هزيمتهم النهائية هزيمة النصرانية في وجه الإسلام، هزيمة عباد المسيح في وجه عباد الله .

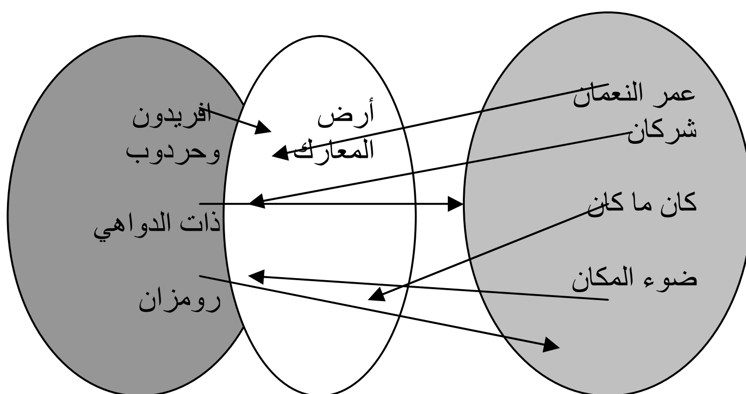
2 - 6 - القومية والوطنية :

ركزت حكاية الملك عمر النعمان على إبراز البعدين القومي والوطني لجميع شخصياتها، مهما كان مذهبهم أو عقيدتهم، الكل يحارب من أجل معتقداته، ويسعى للدفاع عن الوطن والشرف . و" القيم التي تدعو إليها الشخصيات وتناضل من أجلها وتعمل على إبرازها من خلال سلوكها ليست سوى تعبير عن بناء نظري يعود إلى ما يصدر عن طبقة أو فئة أو منظومة عقائدية ما، ويجب أن تكون في كليتها في موقع تصادم مع قيم قوى

أخرى"[43]، لم يكن هم الروم وحليفهم ملك القسطنطينية احتلال الأرض العربية أو توسيع ممالكهم، بقدر ما كان الثأر لكرامتهم التي اعتدى عليها ملك بغداد، حين اتخذ صفية جارية له واغتصب ابريزة متسببا بقتلها، وغضبهم للإهانة اللاحقة بهم، الذي يعبر عن " حرمان ذات من موضوع تعتقد أحقيته به"[44]، وملكا الروم أحق الناس بابنتيهما، ما أكسب غضبهما من عمر النعمان والمسلمين بعض شرعية، ومنح إطار عادل لقضاياهما النابعة عن صميم قوميتهما التي ترفض الاختلاط بالعرب .

يسبب ترك الوطن ومغادرته التشتت والعذاب، إذ افترق ضوء المكان عن أخته وتعذبا بسبب مغادرتهما لموطنهما، وتشتت شركان عن عائلته حين قرر الابتعاد إلى دمشق فاقدا إمكانية التعرف على أهله . ومن جهة أخرى تعود الخيانة الوطنية على صاحبها بالموت، إذ تغتصب ابريزة وتقتل لما ساندت شركان وخانت قومها ووطنها . يشكل اغتصابها الجسدي ربما تعبيرا عن الاغتصاب المعنوي الذي مارسه عمر النعمان حين "قهر الملوك الأكاسرة والقياصرة" و"جميع الجبابرة خضعت لهيبته" (ص 164)، إذ أنه اغتصب منهم قوتهم وسلطتهم التي عرفوا بها قبلا .

يعتبر الوطن نقطة الانطلاق لشخصيات القصة، إذ ينطلقون منه لتوسيع ممالكهم (عمر النعمان)، ولإحراز انتصاراتهم (شركان وضوء المكان)، وتحقيق مبادئهم وقضاياهم الإنسانية (شركان وضوء المكان وكان ما كان) . ويوضح الشكل التالي دور الوطن لشخصيات القصة، وتحركاتهم ضمنه:



يمثل الشكل تحركات الشخصيات الأساسية ضمن الإطار الوطني، ترمز الدائرة الرمادية الفاتحة على اليمين إلى أرض الإسلام، وتدل الدائرة الرمادية القاتمة في اليسار على أرض الأعداء .

تلامس أرض المعارك بلاد الروم، فكل المواجهات تمت بالقرب من بلدانهم . تغادر الشخصيات المسلمة وطنها لمحاربة الأعداء، ويصل بعضها إلى حدود بلاد العجم (عمر النعمان الذي قهر الأكاسرة والقياصرة، وشركان الذي تعرف على ابريزة في أول بلاد الروم، وضوء المكان الذي حاصر القسطنطينية أربع سنوات) . وبالمقابل تدخل العجوز الرومية بغداد متنكرة للإيقاع بملكها، ويدخلها رومزان منتصرا ليعيد العرش إلى صاحبه.

2 - 7 - الثأر والانتقام :

تمثل قصة عمر النعمان نموذجا للسعي من أجل الانتقام، ورحلة طويلة في سبيل الثأر، ابتدأت بسعي ملك القسطنطينية للانتقام من عمر النعمان بسبب جعله صفية "مسبية بصفة الجواري وتتداولها أيدي الملوك ويطئونها بلا عقد" (ص 213)، ثم انتقام ذات الدواهي من ملك بغداد "جزاء من يتحيل على بنات الملوك ويفسدهن" (292) . ينهض شركان وضوء المكان بعبء الثأر

الذي يزدوج بقتل الأول، ويستمر كان ما كان في المطالبة بالثأريين معا، ولا يخبت لهيبه إلا بظهور رومزان وقتل ذات الدواهي .

حقق ملك القسطنطينية انتقامه واستعاد ابنته بمساعدة العجوز الماكرة، التي تمكنت بدورها من الثأر لاغتصاب ابريزة، لكنها لم تستطع الانتقام لقتل ولدها حردوب . بينما لم يستطع ضوء المكان وشركان الثأر لموت والدهما، رغم كل المعارك التي خاضاها . يتحقق الانتقام الفعلي على يد رومزان: الذي ثأر لموت والده وعمه بقتل ذات الدواهي، وانتقم لموت أمه بقتل العبد غضبان، حينها فقط سكنت النفوس وارتاحت الشخصيات .

تبلور مسار سيميائية الأهواء هنا للطرفين بدرجات متفاوتة، فكلاهما يملك الاستعداد للثأر وله دوافع التأثر والانفعال من أجل تحقيق ذلك، يكمن الاختلاف في توقيت الانجاز: سبق إنجاز الروم بقتل شواهي لعمر النعمان وشركان إلا أنه لم يكن نهائيا، وتأخر إنجاز المسلمين إلى ما بعد التعرف على رومزان فكان حاسما .

2 - 8 - الشر والعداء :

يحيلنا ما سبق على مقدار العداء المتأصل بين الفريقين، الذي لا تنطفئ جذوته إلا باتحاد الدم، عداء استمر سنوات طويلة، وحصد أرواحا كثيرة، لكنه عداء مشروع له ما يبرره ويفصل أسبابه: عداء افرديون وحردوب لعمر النعمان بسبب استحلاله صفية واغتصاب ابريزة، وعداء المسلمين للروم بسبب قتل شركان ووالده . متجلية مجموعة من الأهواء الانتعاظية Orgasmiques أبرزها الاهتمام: اهتمام كل من المسلمين والروم بتحقيق ثأرهم وعداء الآخرين . وأهواء "متعلقة في زمنيتها

بالمستقبل"[45]، مثل " الكراهية" التي كانت تكنها العجوز للمسلمين، و" الحذر" الذي كان يميز علاقات الجيشين ببعضهما .

نبع عن هذا العداء حيل العجوز ودهائها، والتي رغم ألاعيبها ومكرها لا نستطيع وسمها بالشر المطلق، فـ" القيم تملك قبل أن تتحقق في فعل خاص، وجودا مجردا، ويعد هذا الوجود نقطة نهائية داخل سيرورة فعلية"[46]، تولد شر ذات الدواهي نتيجة سلسلة أفعال ابتدأها عمر النعمان، لم ينتج خداعها عن فراغ أو حب للإيذاء، قدر ما دفعت إليه ظروف الحرب وسعيها إلى الثأر لشرف حفيدتها المسلوب غدرا .

ورغم وصفها من طرف الساردة بأخبث الصفات وأنها "آفة من الآفات وبلية من البليات"(ص 304) إلا أن أحداث القصة تعطيها بعض العذر فيما قامت به، خاصة أنه بالإمكان تغيير وجهة النظر فتصبح ذات الدواهي ذات/ مركز تتبني "ـ كأنا ـ مثالية معبرة عن كل ثقافي صافي ونقي"[47]، ويكون شركان وضوء المكان ذاتين مضادتين " تقع ضمن خانة ما يجب أن يرفض وأن يحارب"[48]، وذلك بتغيير الموقع . وهذا ما يسمح به وجود برنامجين متوازيين الذي " يجعلنا ندرك إمكانية التجلي الخطابي، بمعنى أن نروي أو نسمع نفس القصة باعتماد أحد البرنامجين السرديين مع الاحتفاظ الضمني بالبرنامج المضاد لكن بشكل مقلوب"[49]، فنقول إن العجوز تسعى لحماية بلاد الروم، مملكة ابنها، من عدوان جيوش المسلمين، لذا وقفت في مواجهة قائديهم شركان وضوء المكان اللذان يسعيان للاعتداء عليها، ما يجعل وسمها بالشر فيه بعض النسبية.

تجلى الشر الحقيقي في القصة عبر تصرفات الشخصيات الثانوية: البدوي الذي أذى نزهة الزمان، والجمال الذي رمى ضوء المكان في مزبلة،

والعبد غضبان الذي قتل ابريزة، ما يدحض، ولو جزئيا، رأي مالك شبال الذي يعتقد أن أمر الشر المهيمن " مخصص للشهية الأنثوية"[50]، فالشخصيات التي لم يكن لها مسوغ للشر في قصة عمر النعمان هي ذكورية، لكن لم يسمح لهم شرهم التعاقد من أجل "منح الحياة مقابل الاستمتاع بالحكاية وبعبارة أخرى مقايضة الحكاية بالحياة"[51] كما فعلت غيرها من شخصيات الليالي، فنالوا جزاء شرهم بالقتل . ورغم أن " الأشرار قليل في حكايات ألف ليلة وليلة، ولكن على قلتهم دورهم بارز في تحديد مسار الحدث، وإذكاء الصراع لا يكاد يبين في كثير من هذه الحكايات"[52]، إيذاء الجمال لضوء المكان هو الذي جعله يرمى في طريق الوقاد وينقذه، كما قام البدوي بتقديم نزهة الزمان إلى التاجر فتعرفت عن طريقه على أخيها الذي أرسلها إلى بغداد .

ساهم اتحاد الدم في حل الخلاف ورفع العداء، يحمل رومزان ابن عمر النعمان من ابريزة وثيقة المصالحة، لا سيما أنه تربى في بلاد الروم، وكان موضع ثقة من ذات الدواهي، ما سهل خداعه لها؛ صحيح أن الدماء العربية والرومية اتحدت سابقا وسارت في عروق ضوء المكان ونزهة الزمان، لكن نشأتهما مع والدهما جعلتهما لا يشعران بالانتماء إلى غير العرب، بخلاف رومزان الذي شب مع الروم وتحفز للنيل من العرب، ثم تتحول مقاصده حين يعلم أصله وقصته، فينضم لقوم والده ويسهم في قتل جدة أمه، مؤكدا سيطرة النظام "البطريريكي الأبوي" الذي يمجد السلطة الأبوية ويرفعها على نظيرتها "الأموسية" (سلطة الأم)، الأم التي خضعت سابقا لذلك النظام .

تنضوي كل تلك الحوافز والموضوعات التي سعت إليها شخصيات النص القصصي ضمن عموم ما يسمى " التجربة الإنسانية" باعتبارها " تجربة كلية، إنها جسم عام يغطيه غلاف سميك من العلامات يتحدد داخله الإنسان بأفعاله ومعتقداته وشكوكه ويقينه كعلامات يحيل بعضها على بعض داخل

نسق شاسع يوضح نفسه بنفسه"[53]، أدت معتقدات الأبطال الدينية وأحاسيسهم العاطفية، تعززها شكوك الروم بالظلم المسلط عليهم من المسلمين، ويقين هؤلاء بضرورة الانتقام وأخذ الثأر، مندرجة كلها في بوتقة الأفعال التي مورست طيلة القصة، أدى كل ذلك إلى شحن قصة عمر النعمان بطاقة متوثبة للحكي، وتنويع الأحداث وإطالتها في قالب فني مستوحى من عمق الحياة الإنسانية، حتى تكون تجربة الشخصيات " بأشكالها وعمقها وغناها هي المنطلق لمعرفة كنه العلامة وتحديد مجمل التعريفات والتصنيفات المصاحبة لها"[54] والعلامة الأساسية في "حكاية عمر النعمان" هي الحروب المندلعة بين الروم والمسلمين، والتي تعين على إدراك أصول القصة ونشأتها .

هوامش البحث وقائمة المصادر والمراجع :

[1] - اعتمدنا في هذه الدراسة على نسخة ألف ليلة وليلة المنشورة بمطبعة دار العودة . بيروت لبنان . سنة 1999 .

[2] - عبد الحميد بورايو . " المسار السردي وتنظيم المحتوى دراسة سيميائية لنماذج من حكايات ألف ليلة وليلة" رسالة لنيل الدكتوراه في الآداب . اشراف عبد الله بن حلي . 95، 1996 . ص 11 .

[3] - Tzvetan Todorov . " Littérature et signification" . Langue et langage . la rousse . paris . P 59 .

[4] - فلاديمير بورب . "مورفولوجيا القصة" تر: عبد الكريم حسن، سميرة بن عمر شراع للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى 1416هـ ـ 1996 م . ص 99 .

[5] - عبد الفتاح الحجمري . "التخييل وبناء الخطاب في الرواية العربية . التركيب السردي" شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء . المغرب الطبعة الأولى 2002 . ص 190 .

[6] - سعيد بنكراد . "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها" . شرفات مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2003 . ص 10 .

[7] - السعيد بوطاجين . " الاشتغال العاملي . دراسة سيميائية غدا يوم جديد لابن هدوقة عينة" منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2000 . ص 40.

[8] - سعيد بنكراد . " النص السردي" ص 99 .

[9] - شرف الدين ماجدولين "بيان شهرزاد التشكلات النوعية لصور الليالي" . المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 2001 . ص 215 .

[10] - احسان سركيس . " الثنائية في ألف ليلة وليلة" . دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت . الطبعة الأولى يناير 1979 . ص 98 .

[11] - سهير القلماوي . "ألف ليلة وليلة" تقديم الأستاذ طه حسين . دار المعارف بمصر . بدون تاريخ . ص 311.

[12] - شرف الدين ماجدولين . "بيان شهرزاد" . ص 196 .

[13] - ينظر بتصرف/

. Denis Bertrand . « Précis de sémiotique littéraire » . Editions Nathan . Paris 2000 . P 235, 236 .

[14] - محمد الداهي . "سيميائية الكلام الروائي" . شركة النشر والتوزيع المدارس . الدار البيضاء المغرب. الطبعة الأولى 2006 . ص 34 .

[15] - نفسه ص 165 . بتصرف .

[16] - الدور الانفعالي يرتبط بالدور العاملي من حيث أنه يشكل مقطعا داخل المسار العاملي (يستمد هذا المقطع ديناميته من التركيب البين – جهي (inter-modale)، وبالدور الموضوعاتي من جهة استقطابه للإحساسات داخل المسار الموضوعاتي . ينظر / نفسه ص 164 .

[17] . Leo Bersani . « La réalisme et la peur du désir » . in «littérature et réalité » . edition du seuil 1982 p 54 .

[18] . « La relation entre le sujet et la jonction, focalisant le dynamisme interne, on pourrait dire intime, des états » . Denis Bertrand . « Précis de sémiotique littéraire » Editions Nathan . Paris 2000. P 226 .

[19] - محمد الداهي . "سيميائية الكلام الروائي" ص 34 .

[20] - جمال البدري . "اليهود وألف ليلة وليلة" الدار الدولية للاستثمارات الثقافية . القاهرة . مصر . الطبعة الثانية 2000. .ص 110 .

[21] - مثل قيس وليلى، جميل وبثينة، كثير وعزة، وغيرهم ممن اشتهروا بالحب العذري في تاريخنا العربي .

[22] - " Le voyage est d'ailleur important parce qu'il peut engendrer des differences dans la construction et l'esprit des histories ainsi que dans la maniére de traiter la destine des personages" . Jean – louis laveille . « Le theme du voyage dans les mille et une nuits du maghreb à la chine » . Harmattan littératures . paris 1998 . p 133 , 134 .

[23] - ياسين النصير . "شهريار وشهرزاد وأسطورة التحدي المتكافئ" مجلة التراث الشعبي العدد 5 السنة 10 مجلة شهرية تصدر عن وزارة الثقافة والفنون دار الجاحظ بغداد 1979 . ص 10 .

[24] - " Le Voyage offer au héros l'occasion de faire montre de sa valeur personnelle par une confrontation avec le danger lors de diverses aventures" . Jean – louis laveille . « Le theme du voyage dans les mille et une nuits du maghreb à la chine ». p 141 .

[25] - "La nostalgie marque la persistence dans la mémoire du sujet d'une conjunction révolue" . Denis Bertrand . « Précis de sémiotique littéraire » . P 227.

[26] - ساعد شريكان والحاجب نزهة الزمان للعودة إلى بغدا، وساعد الوقاد ضوء المكان .

[27] - التقت نزهة الزمان بأخيها، وتولى ضوء المكان الملك .

[28] - André Miquel . “Septes contes des mille et une nuits ou il n’ya pas de contes innocents” . La Bibliothéque arabe . Sindbad Paris 1981 P 44 .

[29] - سهير القلماوي . "ألف ليلة وليلة " ص 286 ثم تستنتج بناء على ما ذكرته أن هذا الجزء من قصة عمر النعمان أضيف إليها بعد دخول تودد حاملة "لواء الجاريات العالمات" إلى الليالي .

[30] - André Miquel . “Septes contes des mille et une nuits ou il n’ya pas de contes innocents” . P 45 .

[31] - محمد معتصم . "النص السردي العربي . الصيغ والمقومات" . شركة النشر والتزيع المدارس الدار البيضاء المغرب . الطبعة الأولى 2004 . ص 55 .

[32] - عزة بدر . "اشكالية قراءة التراث . المرأة في ألف ليلة وليلة والسيرة الهلالية نموذجا" مجلة الثقافة الشعبية . دورية تصدر عن المركز الحضاري لعلوم الانسان والتراث الشعبي بكلية الآداب جامعة المنصورة وأكاديمية الدلتا للعلوم بالمنصورة العدد الثالث . الجزء الأول . ابريل 2002 . ص 78 .

[33] - عبد الغني الملاح . "التزامن بين الحروب الصليبية وألف ليلة وليلة" الموسوعة الصغيرة بدون تاريخ . ص 52 .

[34] - نفسه، الصفحة نفسها .

[35] - محمد عبد الرحمان يونس . "الواقعي والتخيلي في رواية ألف ليلة وليلة" مقال منشور على شبكة الأنترنيت موقع Google بتاريخ 2006/10/01 .

[36] - محسن جاسم الموسوي . "ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الانجليزي . الوقوع في دائرة السحر" منشورات مركز الانماء القومي بيروت الطبعة الثانية 1986، ص 10 .

[37] - بدليل تأكيده على أن عمر النعمان حكم قبل خلافة عبد الملك بن مروان بقليل، فذكر اسم خليفة أموي مشهور سيوحي للمستمعين بالارتياح إذ سيعرفون أنهم سيستمعون لقصة عربية، ثم يضيف القاص بالإشارة إلى أنه هزم الأكاسرة والقياصرة وحكم بالعدل والأمان، أي أنه يسعى لرفع راية الإسلام في وجه الكفار وقهرهم حتى يخضعوا لتعاليمه.

[38] - Louri Lotman . Boris Ouspenski . “Sémiotique De La Culture Russe » . traduites du russe par francoise lhoest . l’age d’homme 1990 . P 91.

[39] - عبد الغني الملاح . "التزامن بين الحروب الصليبية وألف ليلة وليلة" ص 46 .

[40] - عبد الغني الملاح . "رحلة في ألف ليلة وليلة" . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت . الطبعة الأولى 1981 . ص 56.

[41] - دفع عمر النعمان حياته ثمنا لاغتصاب ابريزة، ولعل موت شركان الشنيع (ذبحا) بعد كل تلك البطولات كان فيه نوع من العقاب على خطيئته بالزواج من

أخته ونيته في قتل أخيه، وخطأ ضوء المكان ونزهة الزمان بعصيان والـــدهما أدى بهما إلى التغرب والعذاب الطويل، وزاد القاص في عقوبة نزهـــة الزمـــان فجعلهـــا تتزوج من أخيها لتدرك انه لولا تركها لوالدها لما وقع ما وقع .

[42] - A.J . Greimas et J . Fontanille . “Sémiotique Des Pqssions . Des états de choses aux étas d’âme » . éditions du seuil paris 1991 . P 21 .

[43] - سعيد بنكراد . "النص السردي" ص 99.

[44] - “La colére qui exprime la frustration d’un sujet par rapport à un objet auquel il croit avoir droit » . . Denis Bertrand . « Précis de sémiotique littéraire » . P 227

[45] - ينظر / محمد الداهي . "سيميائية الكلام الروائي" ص 15 .

[46] - سعيد بنكراد . "النص السردي" ص 50 .

[47] - سعيد بنكراد "النص السردي" ص 61 .

[48] - نفسه، الصفحة نفسها .

[49] - " L'existence de deux programmes narratifs corrélés rend compte de la possibilité de manifester discursivement , c'est – à – dire de raconter ou d'entendre le même récit, en explicitant soit l'un soit l'autre des deux programmes , tout en gardant implicite le programme concomitant , mais inversé" . Greimas . "DU SENS II . essais sémiotiques" édition de seuil 1983. P 35.

[50] - Malek chebal . "Psychanalyse des mille et une nuits" . petite bibliothèque payot 2002 . p 77 .

[51] - عبد الله ابراهيم . "السردية العربية . بحث فـــي البنيـــة الســـردية للمـــوروث الحكائي" . المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الثانية 2000 . ص 92 .

[52] - عبد الملك مرتاض . "ألف ليلة وليلة . تحليل سيميائي تفكيكي لحكايـــة حمـــال بغداد" ديوان المطبوعات الجامعية 1993. ص 54.

[53] - سعيد بنكراد . "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها" ص 61، 62 .

[54] - نفسه . ص 62 .

تحديد الدلالات اللغوية من خلال ظاهرة التعميم والتخصيص

الدكتورة فاطمة ولد حسين

جامعة الجزائر2

تحديد الدلالات اللغوية من خلال ظاهرتي التعميم والتخصيص

يعدُّ التعميم ظاهرة من الظواهر الدلالية التي تتميز بها اللغة لإجلاء دلالاتها قصد الإفهام في ظروف تواصلية معينة.فالتعميم إذن هو اللفظ العام على ما وضع له من معنى عام، وقد عبر عنه كثير من علماء اللغة قديما بلفظ "الكل"، إذ وصف أحدهم وهو "الثعالبي"[1] بعضا منه في كتابه "فقه اللغة وأسرار العربية" تحت باب "في الكليات"، وجاء عملهم متضمنا لأربعة عشر فصلا.

أما التخصيص فهو عكس الأول؛ دلالة اللفظ الخاص على ما وضع له من معنى خاص. وقد كتب فيه الثعالبي فصلا مسه قليل من العموم[2] ، كما خصص له "أحمد بن فارس" في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" باب أسماه "باب الخصائص"[3].

والملاحظ من دراسة "الثعالبي" و"ابن فارس" لموضوعي التعميم والتخصيص أنهما غامضان إلى حد ما، حيث لم يبذلا جهودا معتبرة لتوضيح الموضوع إلا بما أورداه من أمثلة منه فقط. فجاءت دراسة "السيوطي" بعد ذلك، لتتناوله بدقة أكثر، فقسم العام و الخاص إلى خمسة مستويات أدرج فيها الألفاظ من العام المحض إلى الخاص المحض. وأما ما جاء متضمنا في

المستويين الأخيرين فهو من الألفاظ التي تعرضت إلى تعميم أو تخصيص. وبالتالي كانت المستويات الخمسة كما يلي[4]:

أ. وضع اللفظ بمعنى عام وبقاؤه على عمومه.

ب. وضع اللفظ بمعنى عام وتخصيصه، أي قصره على بعض الاستعمالات.

ج. وضع اللفظ بمعنى خاص ثم تعميمه، أي توسيعه ونقله من الخاص إلى العام.

د. وضع اللفظ بمعنى عام واستعماله بمعنى خاص ثم إفراد بعض أفراده باسم خاص.

هـ. وضع اللفظ بمعنى خاص وبقاؤه على خصوصه.

والملاحظ في الدلالات العامة أنها تساير تطور أصحابها ورقي مستواهم الذهني وسمو أفكارهم. فهم ينتقلون بالدلالة الخاصة التي تعبر عن حياتهم المحسوسة الدقيقة إلى الدلالة العامة، إيثارا على أنفسهم والتماسا لأيسر السبل في خطابهم[5]، بينما تنعدم في المجتمعات الأخرى هذه الكليات فيفضل أصحابها التعامل بالدلالات الخاصة.

وانطلاقا من أهمية هذه الثنائية الفاصلة في لغة الإنسان، يمكننا الوصول إلى العلاقة القائمة بين الاشتمال والتضمن عند المحدثين والتي يمكننا النظر إليها من زاوية أخرى و هي علاقة التقارب الدلالي.

فالاشتمال: يدل على المفردات التي لها مدلول عليه[6]، والتضمن: يدل على علاقة اشتمال المفردات، سواء أكان لها مدلول عليه أم لم يكن[7].

لقد جمع بعض علماء اللغة بين المصطلحين وأثبتوا أنهما مترادفان[8]. غير أن التضمن لا يكون إلا من طرف واحد والترادف هو تضمن من طرفين، فالمعادلة التي تصدق على الطرفين هي تلك العلاقة التي

تربط دلالات المفردات العامة بدلالات المفردات الخاصة، وهذا واضح عند بعض المناطقة القدامى الذين فسروا الظاهرة في باب النسب الأربعة من المبحث الكلي والجزئي على النحو التالي[9]:

إن النسب الأربعة تعني الرابطة أو العلاقة الموجودة بين كلمتين عند مقايستهما ببعض، فهذه العلاقة منحصرة في أربعة لا خامس لها[10] :

1- التباين

2- التساوي

3- التعميم والتخصيص مطلقا

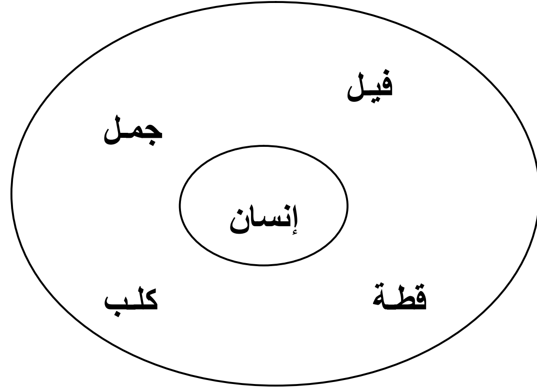
4- التعميم والتخصيص من وجه

و سنركز في هذا المجال على العنصرين الأخيرين من النسب سابقة الذكر واللذين سنوضحهما فيما يلي:

1. نسبة التعميم والتخصيص مطلقا:

عندما يكون أحد الكليين من حيث الأفراد صادقا على جميع أفراد الكلي الثاني لا العكس، بمعنى أن أفراد الكلي الثاني ليست كلها هي أفراد الكلي الأول، فإن العلاقة بين الكليين هي التعميم والتخصيص مطلقا. فجميع مصاديق أحدهما ينطبق عليه مفهوم الآخر دون العكس. ففي مثال الإنسان والحيوان، نشاهد أن جميع مصاديق الإنسان وكافة موارده قد اجتمعت مع الحيوان، بمعنى أنه قد صدق عليه مفهوم الحيوان فنقول:

كل إنسان حيوان وليس كل حيوان إنسان و يمكن توضيحه في الرسم البياني التالي:مجموعة الحيوان (Animal)



إذن كل إنسان = حيوان

لكن كل حيوان ≠ إنسان

ليس كل حيوان إنسان، بل بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان، وهذا بعض من الحيوان الذي ليس له صلة بالإنسان من حيث المورد والمصداق هو مثل الفيل، الكلب، القطة الجمل.... وبما أن الدائرة الصغيرة هي جزء متضمن في الدائرة الكبيرة لا كلها، فهي أضيق منها نطاقا وأقل شمولية. فإذن الإنسان محتوى في الحيوان وليس العكس.

و التعميم المطلق هو ما دل على الحقيقة بلا قيد كقوله تعالى (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) [11]

أما تخصيص هذه الآية فيكون كالتالي : (فتحرير رقبة مؤمنة)[12]

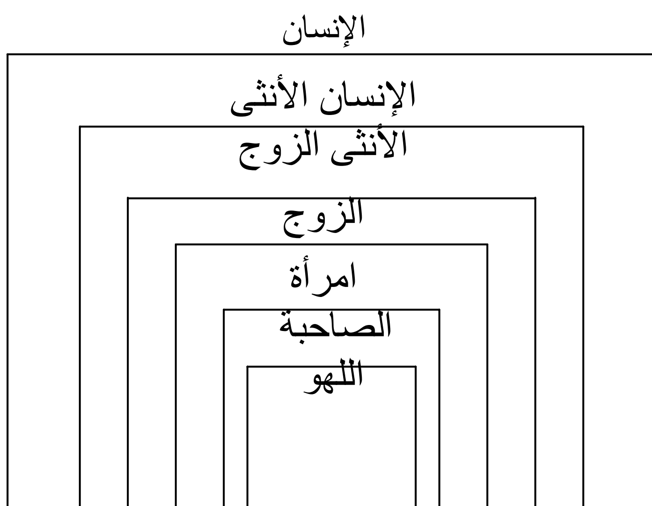
فلا يتم تخصيص المطلق إلا بالاستناد إلى مقتضى دلالة النص القرآني. وإذا ورد في النص تعميم وآخر تخصيص وجب تخصيص التعميم المطلق فيكون الحكم فيهما واحدا، وإلا فنتعامل مع كل منهما حسب ما ورد من تعميم وتخصيص كقوله تعالى في كفارة الظهار:

(فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا)[13]وقوله في كفارة القتل (فتحرير رقبة مؤمنة)[14]

فالحكم فيهما واحد هو تحرير رقبة لذا يجب تقييد التعميم المطلق في كفارة الظهار بالتخصيص الوارد في كفارة القتل تأسيسا على عنصر الإيمان المتضمن في تحرير الرقبة في الآيتين الكريمتين.

وقد يكون للتضمن أكثر من فرع، يسميه علماء اللغة بالتضمن المتراكب. وقد عرفته «Rey Debove»[15] بقولها: "هو كلمة دالة على صنف تتفرع عنه مجموعة من الأصناف المختلفة يتميز كل منها باسم عام[16] كأن نأتي بالاسم العام للكائنات الحية ثم ندرج تحتها الإنسان /الأنثى (متضمن 1) و الأنثى / الزوج (متضمن2) لتتفرع عن هذه الأخيرة كل الصفات المختلفة التي تدخل في حقلها الدلالي.

والجدير بالإشارة ، أن التضمن الذي سنقرؤه في العملية التحليلية الموالية يخضع للمنطق السليم الذي اتفق عليه القدامى والمحدثون، فألفاظ اللهو و الحلائل و الصاحب المتضمنة في صنف المرأة لما تحتويه من مميزات دلالية مشتركة ثم الزوج المتضمنة في صنف الأنثى / الزوج والمندرجة تحت الإنسان /الأنثى َلدلالة واضحة على التضمن المتراكب للمعنى الكلي لها.



وللتضمن أكثر من فرع يُسمى بالتضمن المتراكب[17] يشمله المعنى العام في حقل دلالي معين، فالأنثى تنضم إلى صنف الإنسان لتتفرع عنها صفات مختلفة يُمكننا تمثيلها في المعادلة التالية:

الأنثى ⊂ المرأة بمفهومها العام ⊂ الزوج ⊂المرأة بمفهومها الضيق والصاحبة و الحلائل واللهو.

وردت كلمة "الأنثى" في(16) ستة عشر موضعا وهي: البقرة 178 / آل عمران 36، 195 / النساء 124 / الرعد 8 / النحل 58، 97 / فاطر 11 / غافر 40 / فصلت 47 / الحجرات 13، 21 / النجم 27، 45 / القيامة 39 / الليل 3.

وردت كلمة "الأنثيين" في (4) أماكن وهي: النساء 11، 176/ الأنعام 143، 144 /

وردت كلمة "إناث" في(5) خمسة موضعا وهي: النساء 117 / الإسراء 40 / الصافات 150 / الشورى 49، 50.

وردت كلمة "امرأة" في(24) أربع وعشرين موضعا وهي: آل عمران 35، 40 / النساء 3، 12، 128 / الأعراف 83 / هود 71، 81/ يوسف 21، 30، 51 / الحجر 60 / مريم 5، 8 / النمل 23، 57 / القصص 9 / العنكبوت 32، 33 / الأحزاب 50 / الذرايات 29 / التحريم 10، 11 / المسد 11.

وردت كلمة "الزوج" في (12) اثنى عشر موضعا وهي : البقرة 35، 102، 230 / النساء 1 20 / الأعراف 19، 189 / طه 117 / الأحزاب 37 / الأنبياء 90 / الزمر 6 / المجادلة1.

وردت كلمة "الزوجين" في: الذارايات 39/ النجم 45 / القيامة 39.

وردت كلمة "الأزواج" في: البقرة 25، 232، 234، 240 / آل عمران 15 / النساء 12، 57 / الأنعام 139 / التوبة 24 / الرعد 23، 38 / النحل 72 / المؤمنون 6 / النور 6 / الفرقان 4 / الأحزاب 4، 6، 28، 37، 50، 50، 52، 53، 59 / الشعراء 166 / الروم 21 / فاطر 11 / يــس 36، 56 / الزمر 6 / التغابن 14 / التحريم 1، 3، 5 / المعارج 30 / النبا8.

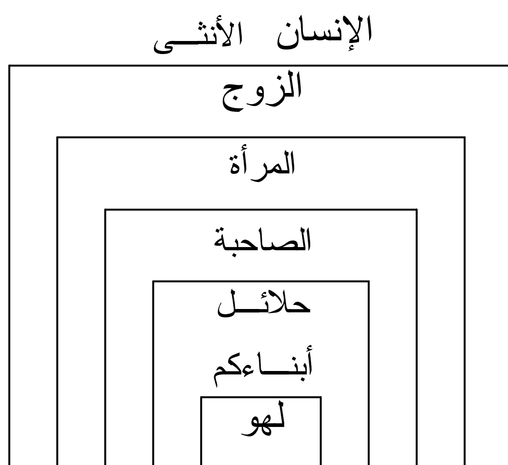
وردت كلمة "الصاحبة" في (4) أربعة مواضع وهي: الأنعام 101 / الجن 3 / المعارج 12 / عبس 36.

وردت كلمة "حلائل" في موضع واحد هو النساء 23.

ورد لفظ "**لهو**" في أربعة مواضع في القرآن الكريم: الأنبياء 17/ الجمعة 11/الأنعام 70/ الأعراف 51.

و انطلاقا من هذه الآيات يمكننا إثبات التضمن المتراكب، الذي جاء متدرجا تحت المعنى العام، من خلال الرسم البياني التالي:

الكائن الحي ⊂ الإنسان؛ ذكر وأنثى[18]



و بالتالي يمكننا تلخيص علاقة التضمن فيما يلي:

أعـــم ⊂ عام ⊂ خاص ⊂ أخص ⊂ ثم أخص

أنثى ⊂ امرأة في المفهوم العام ⊂ زوج ⊂ المرأة بمفهومها الضيق والحليلة و الصاحبة واللهو.

إن للفظ " زوج " في المفهوم القرآني دلالة معنوية ومادية تفوق دلالة الألفاظ التي تقترب من معناها كالحليلة والصاحبة واللهو، وأن الترتيب الذي سبق ذكره يحدد مدى قيمة الرابطة الزوجية والتكامل بين الطرفين وتكافؤهما، والدليل على ذلك ما جاءت به السور القرآنية المتضمنة للفظ الزوج بمعناه السامي، بينما تعذر عن الألفاظ الأخرى الوصول لتحقيق مثل هذه القيمة الدلالية لاحتوائها ميزات معنوية معينة جعلتها تختلف عن لفظ الزوج وهي كالتالي :

يكون استعمال كلمة «امرأة»: ما لم يتوفر التكامل في العلاقة الزوجية والأسرية:

- في خيانة العقيدة وليس خيانة الشرف ، وجاء ذلك في ذكر امرأتي لوط ونوح .

- ثم في خيانة الشرف كما جاء في ذكر امرأة العزيز

- ثم في عملية الإنجاب والتكاثر كما ورد في القرآن الكريم عن امرأة زكريا[19].فلما جاءها ولد أصبحت زوجا ، فتطور المعنى من امرأة إلى زوج بكل ما كتنزه هذه الكلمة من معان ايجابية تليق بمكانتها.

والأمر نفسه نجده عندما كانت "سارة" امرأة إبراهيم عليه السلام عاقرا ثم أصبحت زوجا بعدما وهبها الله تعالى إسحاق وبعده يعقوب.

فكلمة الزوج تدل على الوثاق الروحي والمعنوي الذي تُبنى عليه الأسرة. فإذا تعطلت آية الزوجية من السكينة والمودة والرحمة بخيانة أو تباين في العقيدة أو بعقم فهي امرأة لا زوج.

أما كلمة حليلة الابن فهي من النساء المحرمات على الآباء. وهي جزء من كلمة زوج لأنها قد تكون زوجة وقد تكون مما ملكت اليمين، فإنها حليلة بمعنى محللة ، وتنفي الآية القرآنية ابن التبني لأنه ليس من الصلب كما ورد في الذكر الحكيم :

("وَحَلائِـــلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)

يُفقد معنى الزوج في الدار الآخرة، عند ذكر الصاحبة التي تدل على المصاحبة والمعاشرة في الحياة الدنيا، كما جاء في الآيتين القرآنيتين التاليتين (يَوَدُّ المُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمَئِذٍ بِبَنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيه)ِ [20] ، (يَوْمَ يَفِرُّ المَرءُ مُنْ أَخِيهِ وأُمِهِ وأَبِيهِ و**صَاحِبَتِهِ** وبَنِيهِ) [21]

وورد لفظ الصاحبة بالمعنى نفسه في الآيتين القرآنيتين التاليتين:

(بدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يكُونُ لَهُ وَلَدٌ ولَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم")[22]

(وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا) [23]

لأن الصاحبة من المصاحبة ولم يقل زوج لوحدانيته سبحانه وتعالى لأن الصاحبة ليست زوجا في هذه الحالة، فجاءت ردا على المشركين الذين يدعون أن الله ثالث ثلاثة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والصاحبة بمعنى المرأة تعني أيضا لهوا كما تبينه الآية التالية :

(لو أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ) [24]

ونستنتج من هذا خلال الآيات القرآنية أن الصاحبة مرادفة للهو لاشتراكهما في المعاني النووية التي تزخر بها دلالتهما العامة.

والقول نفسه يصدق على الكلمات الواردة في الآية القرآنية التالية حيث يقول سبحانه و تعالى :

1. ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[25]

تتضمن هذه الآية فروقا دلالية تجعلها تتدرج واحدة تلوى الأخرى تحت المعنى العام للإسلام .

الإسلام ⊂ **الإيمان** ⊂ القانتات ثم الصادقات، الصابرات، الخاشعات ، المتصدقات، الصائمات الحافظات ، الذاكرات.

وردت كلمة "المسلمات" في المواضع التالية : التحريم 5 / الأحزاب35.

وردت كلمة "المؤمنات" في المواضع التالية:

مؤمنات: الفتح 25 / الممتحنة 10 / التحريم 5.

المؤمنات: النساء 25 / المائدة 5 / التوبة 71، 72 / النور 12، 13، 31 / الأحزاب 35، 49، 58، 73 / محمد 19 / الفتح 5 / الحديد 12 / الممتحنة 10، 12 / نوح 28.

إذا أُطلق لفظ الإسلام دخل فيه معنى لفظ الإيمان ، وإذا أطلق لفظ الإيمان دخل فيه لفظ الإسلام ، فهناك تكافؤ في المعنى ، فلا فرق بينهما إذا أطلق كل واحد منهما لوحده غير مقرون باللفظ الآخر في السياق نفسه، لكن إذا جاء الإسلام والإيمان في سياق واحد صار المقصود بالإسلام غير المقصود بالإيمان .

فالإسلام هو إظهار الخضوع والانقياد[26] بينما الإيمان يكون في القلب ويتضح هذا جليا في مضمون الآية الكريمة، أي الذين انقادوا بالطاعة الظاهرة على جوارحهم وأتوا بالإيمان الباطن في قلوبهم. و يتجلى هذا بوضوح في الآية الكريمة التالية حيث تُرتب مراتب الإسلام والإيمان كما يلي:

يقول الله تعالى :(ولَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ولَما يَدْخُل الإيمَان فِي قُلُوبكم)[27] أي أنهم دخلوا في ظاهر الإسلام ولكن لم تستقر حقائق الإيمان في قلوبهم.

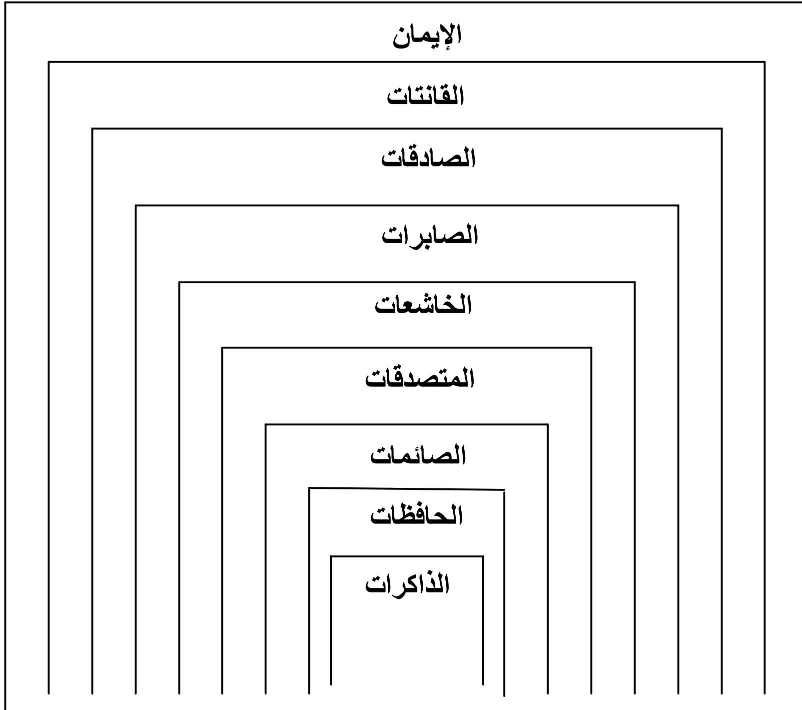
فالإسلام دائرة أوسع والإيمان دائرة فيها تحتوي كل الصفات المتتالية التي وردت في الآية السابقة.

وبالتالي يمكن تلخيص علاقة الإسلام بالإيمان فيما يلي: الإسلام ⊂ **الإيمان**

أما ترتيب الصفات المندرجة تحت الإيمان في القرآن الكريم، لحكمة أرادها الله في ذلك، فإنها تبين لنا علاقة الجزء بالكل ثم علاقة التعميم بالتخصيص أو الشمول والتضمن لتكون المعادلة كالتالي:

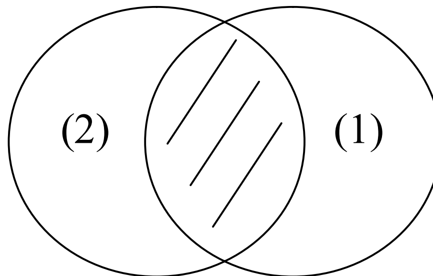
الإسلام ⊂ **الإيمان** ⊂ القانتات ، الصادقات، الصابرات، الخاشعات، المتصدقات، الصائمات، الحافظات، الذاكرات.

ويمكننا تتبع مراتب هذه الصفات في الرسم البياني التالي:



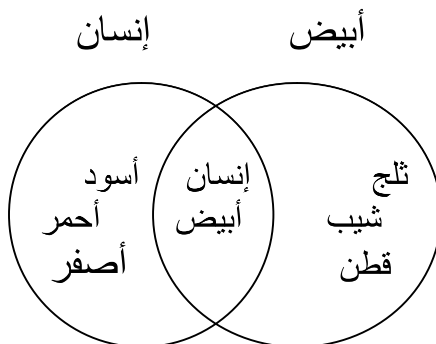
5- علاقة التعميم والتخصيص من وجه:

لتوضيح علاقة التعميم والتخصيص من وجه، سنستعين بالدائرتين المتقاطعتين في الرسم البياني التالي:



ينبغي النظر إلى الدائرتين متقاطعتين من زاوية واحدة، عندئذ تتغير النسبة بينهما ويكون العموم والخصوص من وجه. ونعني من قولنا "من وجه"؛ أي من جهة ومنظار واحد، فمن جهة يكون (1) أعم و(2) أخص، ومن جهة أخرى تنعكس النسبة.

فإذا أخذنا عبارة(الإنسان الأبيض) و أدخلناها في مجموعتين متقاطعتين لوقفنا على ما يلي:



فإن بعض مصاديق الإنسان هي أبيض "فهو الإنسان الأبيض"، كما أن بعض مصاديق الأبيض هي إنسان "فهو الإنسان الأبيض". ومن الواضح أن بعضا آخر من مصاديق الإنسان ليس بأبيض "كالإنسان الأسود" كما أن بعضا آخر من مصاديق الأبيض ليس بإنسان (كالقطن والثلج...) إذن:

إنسان ≠ ثلج		**إنسان= أسود**
إنسان ≠ شيب	**بينما**	**إنسان= أحمر**
إنسان ≠قطن		**إنسان= أصفر**

أما :

الأبيض= ثلج

الأبيض= شيب

الأبيض= قطن

وعليه تتكون قضايا أربعة هي كالآتي:

- بعض الإنسان أبيض.
- بعض الأبيض إنسان.
- بعض الإنسان ليس بأبيض.
- بعض الأبيض ليس بإنسان.

وأخيرا نلاحظ أن المفهومين قد اجتمعا في بعض أفرادهما وافترقا في بعضه الآخر' ولكل نطاقٌ مستقل ونطاق مشترك مع الآخر فلو نظرنا إليهما من زاوية افتراقهما فهما متباينان، ولكنهما قد اجتمعا في بعض مصاديقهما، فالتباين بينهما ليس كليا، بل هو جزئي، كما أن التساوي بينهما ليس كليا بل جزئيا، وهذا هو "التعميم والتخصيص من وجه" بعينه. [28]
ولتوضيح هذه العلاقة أكثر يمكننا اعتماد الكلمات التالية المتضمنة في الآيات القرآنية المختلفة .

عجوز⊂ قواعد ،اللاتي يئسن من المحيض، عقيم ، عاقر.

وردت كلمة "عجوز" في المواضع التالية: هود 72 / الذاريات 29/ الشعراء 171 / الصافات 135.

(قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوز)[29]

وردت كلمة " القواعد" في المواضع التالية: البقرة 127 / النحل 26/ النور 60.

(وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاء اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا)[30]

وردت عبارة "اللائي يئسن من المحيض" في : الطلاق 4.

(وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُر)[31]

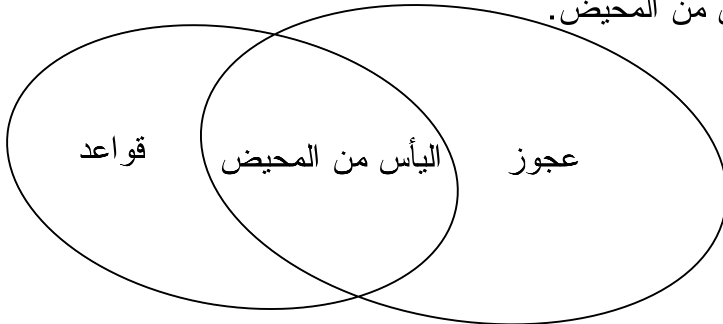
وردت كلمة "عقيم" في المواضع التالية: الحج 55/ الشورى 57 / الذاريات 29، 41.

(فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ)[32]

أما كلمة " عاقر" فجاءت في: آل عمران 40 / مريم 5، 8.

(قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا) [33]

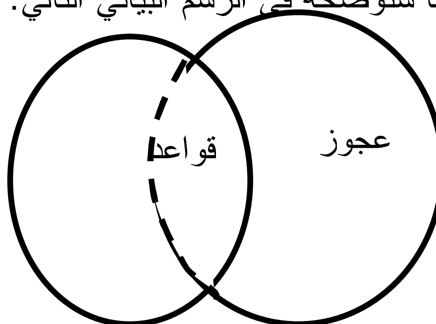
جاءت كلمة "عجوز" بمعنى أعم من القواعد إذ تشترك معها في اليأس من المحيض.



وهي علاقة تعميم و تخصيص من وجه واحد

عجوز $\cap$ قواعد ={مجموعة اليائسات من المحيض} .

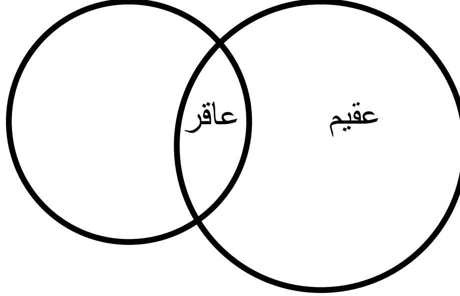
والسبب في ذلك أن العجوز مسنة قد بلغت من الكبر عتيا، بينما القاعد قد لا تصل أحيانا سن الأربعين من عمرها. وهذا يستوقفنا أمام فوارق دلالية تحدد لنا معنى عجوز وقاعد، فالقاعد هي التي لم تتزوج و قد يئست من البعولة الأمر الذي جعلها تدخل في دائرة العجائز. فالتضمن في هذه الحالة يكون من وجه واحد فقط كما سنوضحه في الرسم البياني التالي:



بعض العجائز قاعد ، لكن ليس كل قاعد عجوز

عجوز ∩ قواعد ={قواعد}

والأمر نفسه يتكرر مع ثنائية عاقر / عقيم عجوز/ قاعد، حيث أن:



بعض العاقرات عقيمات ، لكن ليس كل عاقر عقيم.

إن التعميم المطلق الذي لا تصاحبه قرينة لفظية أو عقلية تنفي احتمال تخصيصه ولا قرينة تنفي دلالته على التعميم لا يمكن أن تقام الحجة به إلا بظهور الدليل على تخصيصه مثل ما حصل لكلمة **مؤمنة** التي غيرت من وجه التعميم المطلق في الآية الكريمة (تحرير رقبة مؤمنة).

ويقاس التعميم والتخصيص من وجه واحد بمنظار واحد، وعند حدوث تغيير في نسبهما يميل الميزان الدلالي إلى الكفة الأولى التي تعد الأعم مقابل الكفة الثانية التي هي أخص وهو الأمر الذي تعرضت له- سابقا - ثنائيتي عجوز - قاعد وعاقر -عقيم.

ويبقى المعنى الكلي لشموله الجزئيات أمرا لمتعد ،فالتعميم فيه حقيقة يعرض للفظ كما يعرض للمعاني. وقد تبين ذلك من خلال دراستنا للمعنى الكلي : للإنسان/الأنثى والإسلام / الإيمان اللذين كشفا عن تلك الصياغة الضمنية المركبة والدالة على الفروق الدلالية التي استطاع الباحثون في عصور مختلفة إظهار معانيها المتعددة في ضوء تخصصاتهم المعرفية. وتظل هذه المعاني المتتالية للآية القرآنية الواحدة تتسع باتساع دائرة المعارف الإنسانية المتكاملة التي لا تعرف التناقض في فهم دلالاتها.

المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام بن نافع

1- الثعالبي(أبو منصور): فقه اللغة وأسرار العربية منشورات دار مكتبة الحياة بيروت(دت)، ص 32.

2- المرجع نفسه، ص 311-312.

3- ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي)، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق السيد محمد صقر، مطبعة عيسى البابلي، ص 446.

4- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، عيسى البابي الحلبي، دار الجيل بيروت (دت)، الجزء1، ص 426-435.

5- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 155

6- Dubois (J) et autres, dictionnaire liguistique,larousse paris1973 P 247

7- المرجع نفسه: ص 247. نور الهدى أوشن، إلياذة الجزائر لمفدي زكريا رسالة دكتوراه الدولة في اللسانيات(دراسة دلالية)، جامعة الجزائر، 1990، ص 151.

8- أحمد مختار عمر:علم الدلالة مكتبة دار العربية للنشر والتوزيع، الكويت، طبعة1982،1 ص 99، دو بوا"Dubois" ص 274 وغيرهما.

9- المنطق للمظفر (ره)، ص 66، دروس في المنطق للعلامة الشيخ إبراهيم الأنصاري، المحاضرة السابعة والعشرون: النسب الأربعة (النقطة الأولى)، www.hawzah.com / Manteq / Manteq 27.htm

10- إن النص الأصلي الذي اعتمده العلامة الشيخ إبراهيم الأنصاري لتفسير النسب الأربعة لصاحبها المظفر (ره)، ص66، هو كالتالي:

"كل معنى إذا نسب إلى معنى آخر يغايره ويباينه مفهوما، فإما أن يشاركه كل منهما الآخر في تمام أفرادهما وهما المتساويان، وإما أن يشارك كل منهما الآخر

في بعض أفراده وهما اللذان بينهما نسبة التعميم والتخصيص من وجه، وإما أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفراده دون العكس وهما اللذان بينهما نسبة التعميم والتخصيص مطلقا، وإما أن لا يشارك أحدهما الآخر أبدا وهما المتباينان" المنطق للمظفر (ره) ص 66

11- النساء آية 92

12- المجادلة آية3

13- النساء آية 92

14- المجادلة آية3

15- Rey Debove- Josette: La linguistique du signe, une approche sémiotique du langage, Arnaud colin Paris 1998, P 133

16- والأهم في اللغات أن هذه القاعدة غير مطابقة لجميع مفرداتها، فأحيانا نعجز عن إيجاد كلمة يعلوها لفظ عام أو ما يسمى بالتضمن المتراكب

17- Rey Delove- josette, la linguistique du signe, p 133

18- يقول سبحانه وتعالى(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وقبائل لتعارفوا)" الحجرات 13

ويقول أيضا "(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَة ورَحْمَةً" الروم) 21 ويقول أيضا "(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً" النحل) 72.

19- يقول الله سبحانه وتعالى: (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ" الأنبياء)90.

20- سورة المعارج، الآية 12.

21- سورة عبس، الآية 36.

22- سورة الأنعام، الآية 101.

23- سورة الجن، الآية 3.

24- سورة الأنبياء، الآية 17

25- الأحزاب آية35.

26- ابن منظور: لسان العرب، مادة (سلم).

27- سورة الحجرات، الآية14 .

28- المنطق للمظفر (ره)، ص 66، دروس في المنطق للعلامة الشيخ إبراهيم الأنصاري، المحاضرة السابعة والعشرون: النسب الأربعة (النقطة الأولى)، www.hawzah.com / Manteq / Manteq 27.htm

29- سورة هود الآية 7.

30- سورة النور الآية 60 .

31- سورة الطلاق الآية 40.

32- سورة الداريات 29.

33- سورة مريم الآية 8.